أبو الحسن الرماني
وجهوده في بلاغة القرآن الكريم

بقلم

عبده زايد

في العدد الماضي من مجلة الكلية [العدد التاسع عشر] نشرت الباب الأول من بحثي «أبو الحسن الرماني وجهوده في بلاغة القرآن الكريم» الذي انتهيت من إعداده عام ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٥م، وهاأنذا أنشر في هذا العدد الباب الثاني من هذا البحث مع المقدمة والخاتمة، وكنت قد نشرت المصادر والمراجع مع الباب الأول في العدد الماضي، وبهذا يكتمل البحث كله.

وكنت قد أشرت في العدد الماضي إلى أن إحدى دور النشر قد أخذت هذا البحث ورسالة الدكتوراه لطبعهما وأنا في المملكة العربية السعودية، ولما حدث لي ما حدث واضطررت إلى النزول لاستكمال العلاج تولى أخواتي الكريمات د/ محمود توفيق ود/ السيد الدد تصحيح تجارب العملين حتى أصبحا جاهزين للطباعة، ولكني حتى الآن أجهل مصيرهما، وأرجو أن يكونا قد أخذا طريقهما إلى المطبعة، لأن العمل العلمي -إذا لم يصل إلى القارئ الذي يتفاعل معه بالأخذ والرد والجدل والمناقشة- يظل في حكم العدم، أو على أقل تقدير يظل في حالة بيات شتوي، حتى يخرجه ربيع العلم من هذه الحالة، وأرجو ألا تطول حالة البيات الشتوي هذه، حتى أجد من أهل العلم من يهدي إليّ عيوني ويدلني على أخطائي، وله مني الشكر، ومن الله جزيل الثواب، والحمد لله في الأولى والآخرة.

عبده زايد

الخميس ٣ من ذي القعدة سنة ١٤٢٢هـ
١٧ / ١ / سنة ٢٠٠٢م

المقدمة

ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير.

لقد اخترت «الرمانى وجهوده» فى بلاغة القرآن الكريم، موضوعا لبحثى هذا، ولم يكن هذا الاختيار وليد المصادفة فلقد كانت له بواعثه ودوافعه، ذلك أنى سمعت عن الرمانى فأعجبت به، ثم قرأت له فازددت به إعجابا وله حبا.

فهو صاحب منهج خاص فى دراسة البلاغة، ذلك المنهج هو «دراستها فى صورتها القرآنية». وهو صاحب ذوق رفيع وحس مرهف، استطاع بهما أن يغوص إلى أعماق الأساليب الأدبية؛ فيستخرج منها الروائع والدرر.

وهو لم يهمل القاعدة ولم يجحف بالتطبيق، لكنه جمع بينهما بصورة فريدة، وهو لم يكن يؤمن بالقوالب الجامدة، فقد كان يعامل كل نص على أنه مستقل، حافل بالأسرار الجمالية، فلا يكفى أن يكون هناك مقياس عام لبلاغة أى لون من الألوان البلاغية؛ تقاس به الأساليب كلها التى تحتوى على ذلك اللون، ولكن لابد من أن يكون لكل نص قيمة جمالية خاصة به، ولابد من الاستعانة بالذوق - إلى جانب القاعدة- فى الوصول إليها.

وهو ذو شخصية مستقلة فى الدراسة والبحث، فعلى الرغم من أنه سبق بجهود كثيرة فى هذا الميدان لكنه لم ير أن الالتزام بها شريعة واجبة، فذهب يبحث فى البلاغة بأسلوبه الخاص، اتفق مع من قبله أو لم يتفق.

لهذا كله وجدت أن الرجل جدير بالدراسة والبحث.

ولكننى حينما بدأت العمل فيه أشفقت على نفسى؛ لكثرة الدراسات والأبحاث والمؤلفات التى كتبت عنه وتعرضت لبلاغته، ومن أمثلة هذه الدراسات:

١- تحدث عنه الدكتور/ محمد زغلول سلام فى رسالته: «أثر القرآن فى تطور النقد العربى» وهى من أقدم وأمتع الدراسات التى كتبت عنه.

كما تحدث عنه فى الجزء الأول من «تاريخ الأدب العربى».

وقد بذل جهدا مشكورا هو والأستاذ محمد خلف الله فى إخراج رسالته «النكت» وطبعها ضمن «ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن» ختمها بطائفة من التعليقات على رسالته هذه.

٢- تحدث عنه الدكتور/ بدوى طبانه فى «البيان العربى».

٣- تحدث عنه الدكتور كامل الخولى فى كتابيه:

أ- «أثر القرآن فى تطور البلاغة العربية حتى القرن الخامس الهجرى» وهى دراسة جادة أفدنا منها فى هذا البحث.

ب- «صور من تطور البيان العربى إلى أوائل القرن الثامن الهجرى».

٤- تحدث عنه الدكتور/ أحمد أحمد بدوى فى «عبد القاهر الجرجانى وجهوده فى البلاغة العربية».

٥- تحدث عنه الدكتور/ حفنى شرف فى عدة كتب له:

أ- إعجاز القرآن البيانى بين النظرية والتطبيق.

ب- مقدمة «بديع القرآن» لابن أبى الإصبع.

جـ- مقدمة «تحرير التحبير» لابن أبى الإصبع أيضا.

د- ابن أبى الإصبع المصرى.

هـ- البلاغة وتاريخها.

٦- تحدث عنه الدكتور شوقى ضيف فى «البلاغة تطور وتاريخ».

٧- تحدثت عنه الدكتورة/ بنت الشاطئ فى «الإعجاز البيانى للقرآن».

٨- تحدث عنه الدكتور/ محمد رجب البيومى فى «خطوات التفسير البيانى».

٩- تحدث عنه الدكتور/ عمر الملا حويش فى «تطور دراسات إعجاز القرآن».

١٠- تحدث عنه الدكتور مازن المبارك فى «الرمانى النحوى» وكانت إفادتنا من جزئه الأول فقط.

١١- تحدث عنه الدكتور/ عبد القادر حسين فى:

أ- رسالته «أثر النحاه فى البحث البلاغى» وهى من أحسن وأوسع ما كتب عنه وعن بلاغته، ولقد أفدنا منها إفادات كثيرة.

ب- القرآن والصورة البيانية.

وغير هؤلاء كثير؛ فنحن لم نرد الحصر ولكن ضرب الأمثلة فقط، وإلا ففى كلية اللغة العربية وحدها عدد كبير من الرسائل التى تعرضت للرمانى

ولبلاغته، فماذا بقى لى ولأمثالى؟

لقد بقى الكثير..

ذلك أن الجميع -باستثناء الدكتور عبد القادر حسين- اعتمدوا فى دراساتهم لبلاغته على رسالة «النكت» وإذا كان هناك عذر لمن يدرس أثر القرآن فى البلاغة أو أثر القرآن فى النقد فى الاكتفاء بهذه الرسالة؛ لأنها أثر من آثار القرآن فى الدراسات البلاغية أو النقدية فإنه ليس هناك عذر لمن يدرس «بلاغة الرمانى» من حيث هى لا من حيث كونها أثرا من آثار القرآن الكريم،

فليس من المعقول أن يكون تراث الرجل البلاغى محصورا فى رسالة «النكت» فقط، وعلى هذا فقد كان من الواجب عليهم أن يعودوا إلى بقية تراثه البلاغى.

ولقد استطاع الدكتور/ عبد القادر حسين أن يضيف إلى ما ورد فى «النكت» بضعة نقول من «العمدة» لابن رشيق، وهى خطوة تحمد له.

إذن فالجهود البلاغية للرمانى مازالت فى حاجة إلى بحث ودراسة، ومن هنا بدأت دراستى هذه؛ فأنا لم أكتف بما ورد فى «النكت».

ولكننى حاولت أن أصل إلى كل ما يمكن الوصول إليه من تراث الرمانى البلاغى، ولقد تجمع لى من ذلك قدر ليس بالقليل، سيبدو أثره واضحا فى هذا البحث.

ذلك أن بعض القدماء كان ينقل عن الرمانى نصوصا بلاغية وينسبها إليه؛ تقديرا لأمانة العلم، وهذه النصوص يجب أن تكون أمام كل من يريد أن يدرس بلاغة الرمانى، بل إن بعض المحدثين ينقلون عنه نصوصا مجهولة المصدر؛ فهى ليست فيما نعرف من المصادر التى نعرفها عن بلاغة الرمانى، وهو لم يشر إلى المصدر الذى أخذ منه هذا النص، من ذلك مثلا ما أشار إله الأستاذ أنيس المقدسى فى كتابه «تطور الأساليب النثرية فى الأدب العربى» عند حديثه عن «التوازن» وهو تعادل الفقرات على نحو السجع، ويختلف عن السجع بعدم التقيد بالقوافى، وذكر أن منهم من يسميه «الازدواج» ثم قال «ويسميه الرمانى السجع العاطل»[1]. فأين ذكر الرمانى ذلك؟ لا ندرى...

(١) تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي ص ١٤٣.

لكن الذى أثرى هذه الدراسة وجعلها شيئا جديدا هو ما وفقنى الله إليه من الإنتفاع بجزأين من تفسيره المفقود، هما الجزء العاشر والجزء الثانى عشر، ولا أعرف أحدا سبقنى إلى الانتفاع بهذين الجزئين فى دراسة بلاغة الرمانى، بل لا أعرف أحدا سبقنى إلى العثور على الجزء العاشر من هذا التفسير، أما الجزء الثانى عشر فلقد سبقنى إلى اكتشافه بعض الباحثين، ولكنى كنت أول المستفيدين به كما وضحت ذلك فى حينه.

وبعد فلقد قسمت هذا البحث بعد هذه المقدمة إلى بابين وخاتمة.

أما الباب الأول فلقد خصصته للحديث عن «الرمانى» نفسه، ولم أشأ - كما فعل كثير من الباحثين - أن أدرس عصره السياسى والاقتصادى وما شاكل ذلك مما لا جدوى منه ولا فائدة فيه فى مثل هذه الدراسات، ولكنى تحدثت عنه بما تختمه مثل هذه الدراسة.

بدأت بالحديث عن اسمه وألقابه التى عرف بها، وهى: الرمانى والواسطى والنحوى والإخشيدى والمعتزلى والوراق والجامع، وبينت سبب كل لقب من هذه الألقاب، كما أشرت إلى أن هناك من يشاركه فى لقب «الرمانى» وأشرت إلى خمسة منهم.

ثم تحدثت عن أسرته، ورجحت أنه لم يكن من بيت مجد ولا من بيت علم، ولا من بيت غنى.

ثم تحدثت عن مذهبه الكلامى، وبينت أنه معتزلى عند الجميع، شيعى عند البعض، بل إن صاحب ميزان الاعتدال اتهمه بالرفض، وتحدثت كثيرا عن قضية التشيع عنده، ووقفت على الآراء المختلفة حول هذا الموضوع.

ثم تحدثت عن شيوخه الأربعة، وأطلت القول بعض الشئ حول شيخه أبى بكر بن الإخشيد؛ لأنه الوحيد الذى أطال صحبته، وأثر فى عقيدته وسلوكه وأخلاقه، وهو الوحيد الذى تحدث عنه من بين شيوخه، وهو الوحيد الذى نسب إليه وإلى مذهبه فى الاعتزال الذى أخذه عنه، ومع كل هذا فإن كتب التاريخ نسيته أو تناسته، فى حين عنيت بشيوخه الآخرين، ومن هنا رجحت أن يكون شيوخه أكثر من هذا.

ثم تحدثت عن تلاميذه، وبينت أنهم كثيرون، وأشرت إلى اثنى عشر

تلميذا منهم.

ثم تحدثت عن ثقافته، وبينت أنها على تعددها وتنوعها يمكن أن تأخذ وصفا واحدا هو أنها «ثقافة قرآنية»، فالقرآن هو الذى استقطب كل دراساته فى أى فرع من فروع المعرفة.

ثم تحدثت عن مكانته العلمية، وبينت أنه يعد من معالم القرن الرابع الهجرى البارزة، التى تركت بصماتها واضحة على الثقافة العربية.

ثم تحدثت عن أسلوبه، ورويت ما وصل إلينا من شكوى القدماء منه، وأشرت إلى أن هذه الشكوى انحصرت فى ثلاثة علوم فقط هى: النحو والمنطق والكلام، وكشفت -من وجهة نظرى- عن الأساليب التى جعلته يعقد أسلوبه فى هذه العلوم الثلاثة.

ثم تحدثت بعد ذلك عن تراثه، وبينت أن الجزء الأعظم منه مفقود، ولم أشأ أن أسرد أسماء مؤلفاته؛ لأنى لا أرى ضرورة تدعو إلى ذلك، خاصة أن هناك من قام بهذه المهمة، ولكنى اكتفيت بالقاء الضوء على بعض هذا التراث.

فعن كتبه المفقودة تحدثت عن:

١- إعجاز القرآن.

٢- الرد على المسائل البغداديات لأبى هاشم.

كما تحدثت عن كل كتبه المخطوطة وهى:

١- الحدود ٢- شرح كتاب سيبويه

٣- جزآن من تفسيره «الجامع لعلم القرآن».

ثم تحدثت عن كتبه المطبوعة وهى:

١- الألفاظ المترادفة. ٢- النكت فى إعجاز القرآن.

٣- كتاب معانى الحروف.

وبذلك ينتهى الباب الأول.

أما الباب الثانى فقد خصصته للحديث عن «بلاغته».

وقد بدأته بالحديث عن «مظان بلاغته»، وبينت أن الذى يريد أن يعرف جهود الرمانى الحقيقية فى البلاغة عليه ألا يكتفى برسالة «النكت»؛ لأنها ليست الأثر الوحيد للرمانى فى البلاغة، وهى لا تعطى صورة كاملة لجهوده البلاغية، وأشرت إلى أنه على الرغم من ضياع معظم تراثه -ومنه التراث البلاغى- فإنه قد بقى قدر صالح منه يعطينا صورة تقريبية لجهوده فى البلاغة، ومن هذا التراث الذى يساعدنا على هذا الهدف:

١- تفسيره. ٢- كتبه الأخرى كالحروف والألفاظ المترادفة.

٣- بعض آراء منثورة فى كتب الدراسات البلاغية والنقدية، وكتب الدراسات القرآنية.

ثم تحدثت بعد ذلك عن البلاغة عند الرمانى، ومهدت لها بحديث عن نظرة العلماء والأمم إلى البلاغة قبل الرمانى؛ حتى يتضح إن كان له تصور خاص للبلاغة أم أن تصوره لها تصور تقليدى.

ولقد اعتمدت فى هذا على ما نقله الرمانى صاحب زهر الآداب وصاحب «العمدة» هذا بالإضافة إلى ما سطره الرمانى فى «النكت».

ولما كانت البلاغة أحد وجوه الإعجاز عنده انتقلت إلى الحديث عن نظرته إلى الإعجاز القرآنى، ومهدت لها بحديث موجز عن الظروف التى نشأت فيها قضية الإعجاز، وكشفت عن أهم الآراء التى كانت سائدة قبل عصر الرمانى فى الإعجاز، ثم كشفت عن رأيه الذى بناه على سبعة أوجه، وبينت أن وجه الإعجاز البلاغى هو الذى أخذ منه الحظ الأوفر من الدراسة، حتى كأنه الوجه الوحيد للإعجاز، كما أشرت إلى ما فعله الباقلانى بصنيع الرمانى هذا، وكيف أنه حاول أن يحرف عمله هذا قدر الطاقة، وبينت أن سبب ذلك هو الخلاف فى المذهب الكلامى. ثم دعمت هذا الحديث بما فعله الرمانى حول هذه القضية فى «تفسيره»، وبما نقله عنه الزركشى وابن سنان الخفاجى، من الأجزاء المفقودة من تفسيره فيما أرجح.

ثم بعد ذلك درست وجوه البلاغة العشرة التى ذكرها فى النكت وهى: الإيجاز- التشبيه- الاستعارة- التلاؤم- الفواصل- التجانس- التصريف- التضمين- المبالغة- البيان.

ولقد سلكت طريقة جديدة فى عرض هذه الأبواب؛ فلقد بدأت كل باب من هذه الأبواب بمقدمة تاريخية عن الجهود التى سبقت الرمانى فى هذا الباب، وذلك حتى يتضح جهد الرمانى ومدى إضافته -إن كان قد أضاف- ومدى تجديده- إن كان قد جدّد-، ثم أتعرض بعد أن تتضح هذه الصورة إلى دراسة هذا الباب عند الرمانى، مبتدئا بالنكت، مناقشا كل ما يستحق المناقشة، سواء فى ذلك آراء الرمانى نفسه أو آراء غيره من المعلقين على آرائه أو المنتقدين لها، فإذا انتهيت من هذا عقبته ببعض القطوف والشذرات المنثورة فى الكتب الأخرى، سواء فى تفسيره أو فى الكتب الأخرى، ويعد ابن رشيق أكثر من نقلوا عن الرمانى ونسبوا آراءه إليه، ولقد استعنت بكل ما نقله عنه ونسبه إليه.

هذا هو المنهج العام الذى سلكته فى عرض أبواب البلاغة العشرة، ولكن هذا المنهج لم يطبق حرفيا فى كل باب، فمثلا لم تجد هناك جهودا سابقة على الرمانى في بابين من هذه الأبواب العشرة وهى: التصريف والتضمين، ورجحت أنه أول من أدخل هذين البابين إلى ميدان البلاغة، كما رأيت ابن سنان الخفاجى قد ناقش الرمانى مناقشة طويلة فيما ذهب إليه فى التلاؤم والفواصل، فتحدثت عنهما تفصيلا، وبينت دوافع هذه المناقشة وبواعثها.

كما رأيت أن الرمانى تحدث عن «المثل» فى تفسيره بما يعنى أنه ضرب من التشبيه، فألحقت «المثل» بالتشبيه وأعطيت عنه صورة كما وردت فى تفسيره، ومن المعلوم أن «المثل» أحد أبواب البلاغة الثمانية كما تحدث عنها ابن رشيق ولكن حتى الآن ليست لدينا صورة كاملة عن «المثل» عند الرمانى.

كذلك حاولت أن أخوض تجربة جديدة فى باب «التصريف»، فبعد أن عرضته كما ورد فى «النكت» و«التفسير» و«العمدة» حاولت أن أعيد صياغته وتقسيمه بصورة متكاملة.

ثم ختمت هذا الباب ببيان منزلة الرمانى فى تاريخ البلاغة، وأبنت أنه مهما تحدثنا عن منزلته فإنها لن تكون المنزلة الحقيقية التى يحتلها، لأن حكمنا على أساس ما بقى من تراثه.

وهناك أشرت إلى ما بذله الباحثون مشكورين من بيان أثر الرمانى فيمن جاء بعده، ثم كشفت عن كتاب جديد ظهر فيه أثر الرمانى واضحا لم يشر إليه أحد من قبلى، هذا الكتاب هو «الفروق فى اللغة» لأبى هلال العسكرى، وبينت أن موضوع الكتاب هو الذى جعل الباحثين يصرفون النظر عنه.

ولقد كشفت هناك عن المواضع التى تأثر فيها أبو هلال العسكرى فى هذا الكتاب بالرمانى وانتهيت من هذا كله إلى أن أثر الرمانى أكبر مما نعرف.

وبعد أن انتهيت من هذا الباب عقدت خاتمة أشرت فيها إلى أن البحث حول الرمانى لم ينته بعد، وأنه مازال هناك الكثير عند الرمانى يحتاج إلى البحث والدراسة.

وفى هذه الخاتمة أثبت بعض النتائج التى توصل إليها هذا البحث.

وبعد؛ فلقد بذلت فى هذا البحث قدر ما استطعته من الجهد، ولم أدخر وسعا، حتى وصل إلى هذه الصورة التى عليها الآن.

فإن أكن قد وفقت فيما سعيت إليه فذلك من فضل الله تعالى علىّ.

وإن تكن الأخرى فأرجو ألا أحرم أجر المجتهد المخطئ.

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

الأحد ٨ من شوال سنة ١٣٩٥هـ

١٢ من أكتوبر سنة ١٩٧٥م

أحمد محمد علد

[عبد زايد]

الباب الثاني
جهوده في بلاغة القرآن الكريم

مظان بلاغته

ذهب بعض الباحثين إلى أن الرمانى حصر البلاغة فى عشرة أقسام أو أبواب أو وجوه[1] ولقد بنوا نظرتهم هذه على أساس أن بلاغة الرمانى هى ما تركه فى «النكت»، والحق أن هذه النظرة ليست منصفة للرمانى؛ فهو عالم بلاغى من طراز فريد، وهو لم يكتب «النكت» وحده وإنما كتب إلى جانبه بحوثا وكتبا أخرى فى البلاغة؛ ربما كانت أوفى من «النكت»؛ ككتابه فى «البلاغة»، الذى اعتمد عليه ابن أبى الإصبع المصرى، حينما ألف كتابه «بديع القرآن»[2]، وككتاب «إعجاز القرآن» الذى نقل عنه كل من السيوطى فى «معترك الأقران» والزركشى فى «البرهان» والذى ألقينا عليه بعض الضوء فى الباب الماضى، وللرمانى كتب أخرى ربما تعرض فيها لبحوث البلاغة، وقد رأينا طرفا منها حينما وقفنا مع كتابه «الرد على المسائل البغداديات» لأبى هاشم، إلا أن يد الزمن قد عفت على معظم كتبه، ولم تبق لنا إلا قدرا يسيرا جدا، ألقينا عليه الضوء فى الباب السابق عند الحديث عن تراثه.

لكن على الرغم من ضياع الجزء الأعظم من تراثه، فإن بعض العلماء المتأخرين نقلوا عن بعض كتبه قبل أن تندثر، ونسبوا إليه ما نقلوا منه؛ احتراما لأمانة العلم، وهذه النقول -على قلتها- تساعدنا فى إلقاء الضوء على جهد الرمانى فى ميدان البحث البلاغى، وإن عجزت عن أن تعطينا صورة وافية.

فإذا أراد الباحث أن يقف على جهد الرمانى -ولو بصورة تقريبية- فعليه أن يعتمد على كل المصادر الممكنة، سواء أكانت من تأليفه كالنكت والتفسير والحروف والألفاظ المترادفة وغيرها، أم كانت من غير تأليفه ككتاب الدراسات القرآنية المتأخرة كالبرهان، ومعترك الأقران، وككتب البلاغة والنقد التى جاءت من بعده وانتفعت به كسر الفصاحة والعمدة وغيرهما، وأنا هنا أذكر بعض الأمثلة.

(١) البيان العرب ص٤٦، أثر النحاة في البحث البلاغي ص٢٥٢ و ٢٩٠.
(٢) بديع القرآن - القسم الثاني ص٥.

١- الجامع لعلم القرآن:

لم يكتب الرمانى هذا التفسير ليكون تفسيرا بلاغيا، ولكن ليكون جامعا لكل ما يريده أهل العلم ويبحثون عنه، والبحث البلاغى فيه لم يأخذ حيزا كبيرا؛ كالنحو مثلا، ولكن نصيبه على أى حال أفضل من نصيب غيره من العلوم الأخرى كالفقه والقراءات مثلا.

ولقد رجعت إلى جزأى تفسيره الباقيين فوجدته يتحدث ولو بطريقة خاطفة- عن عديد من المسائل البلاغية مثل: الاستفهام- التقديم والتأخير- المجاز العقلى (وإن لم يسمه باسمه)- الحذف- وضع المظهر موضع المضمر- المجاز- المثل- الإيجاز- التكرار- التشبيه- البيان- التأكيد- التصريف- المبالغة- المزاوجة- الاستعارة التهكمية، ويسميها البدل- الكناية- التضمين- وهو الميزة الخاصة بتفسيره والعلامة المميزة له.

هذا ما أشار إليه الرمانى من مسائل البلاغة فيما بقى لنا من تفسيره، وسأترك حديثه هنا عن التشبيه والمثل والاستعارة والبيان والإيجاز والتصريف والمزاوجة والتضمين لأضم كل واحد منها إلى بابه فى كتاب «النكت» حتى تزداد الصورة وضوحا، أما هنا فسأكتفى بإلقاء الضوء على نظرة الرمانى إلى الاستفهام لنرى كيف يعالج مسائل البلاغة فى تفسيره، ومن المعروف أن الاستفهام لم يعرض له فى النكت قال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**قال أبشرتمونى على أن مسنى الكبر فبم تبشرون**﴾.

«... ويقال: ما معنى فبم تبشرون؟».

الجواب فيه قولان: أحدهما أنه عجب من ذلك لكبره فقال على هذا الوجه، عن مجاهد، والآخر: أنه استفهم فقال: أبأمر الله تبشرون؟ عن أبى على»[1].

ومعنى هذا أن الاستفهام هنا إما أن يكون باقيا على أصله، وإما أن يكون قد خرج عن أصله إلى التعجب، ومرجع هذا هو اختلاف العلماء فى معنى الآية كما نقل عن مجاهد وأبى على، وإذا كان الرمانى قد ترك هنا سر مجئ التعجب على أسلوب الاستفهام فذلك لأنه تحدث عن ذلك فى موطن

(١) الجامع لعلم القرآن جـ ١٢.

آخر من تفسيره، قال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم**﴾: «ويقال لم تضمن صيغة الاستفهام معنى التعجب؟ الجواب: لأنها طلب للجواب عما حمل على الفساد فيما لا يصح فيه اعتذار، وحمل النفس على الهلاك من غير إلجاء يجرى مجرى الاضطرار من العجب العجاب»[1].

وبهذا الأسلوب التحليلى الذى يعتمد على الذوق فى بحثه عن الأسرار البلاغية: يقف من أساليب الاستفهام الأخرى.

فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون**﴾ يعلل لمجئ التوبيخ على لفظ الاستفهام تعليقا ذوقيا كاشفا فيقول: «ويقال: لم جاء التوبيخ على لفظ الاستفهام؟ الجواب: لأنه كسؤال التعجيز عن إقامة البرهان، فكذلك سؤال التوبيخ سؤال تعجيز عن إقامة العذر، كأنه قيل: هات العذر فى ذلك إن أمكنك كما قيل له: هات البرهان إن كنت محقا فى مذهبك»[2].

ويتحدث أيضا عن الاستفهام الإنكارى فى غير موطن من تفسيره بنفس أسلوبه الذى يعتمد على الذوق، يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفائن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزى الله الشاكرين**﴾ قال ويقال: «أى ألف هى ألف أفائن مات؟ الجواب: ألف إنكار منقولة عن الاستفهام، لأن بالتقريرية يظهر ما فيه من المنكر فلذلك أخرج مخرج الاستفهام من أن معناه الإنكار، ومثله أتختار الفساد على الصلاح والخطأ على الصواب»[3].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وعلامات وبالنجم هم يهتدون أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون**﴾، يقول «ويقال: ما معنى أفمن يخلق كمن لا

(١) الجامع لعلم القرآن جـ ١٠.
(٢) السابق جـ ١٠.
(٣) السابق جـ ١٠.

يخلق؟ الجواب: إنكار تشبيه من يخلق بمن لا يخلق حتى يسوى بينهما ما فى العبادة كما لا يجوز أن يسوى بين من ينعم ومن لا ينعم فى الشكر»[1].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أفأصفاكم ربكم بالبنين﴾ يقول «يقال: ما معنى هذه الألف فى أفأصفاكم ربكم؟ الجواب: ألف إنكار على صيغة السؤال عن مذهب ظاهر الحوار ولا جواب لصاحبه إلا بما فيه أعظم الفضيحة، وفى ذلك تعليم سؤال المخالفين فى الحق»[2].

هذا حديث الرمانى عن أسلوب الاستفهام كما وصل إلينا فيما بقى من تفسيره[3] وهو حديث كاشف يعتمد على التحليل والتعليل والذوق والغوص وراء أسرار الجمال، فلقد تحدث عن الاستفهام الحقيقى والتعجبى والتوبيخى والإنكارى حديث المدرك لأسرار التعبير، الخبير بمواطن الجمال، وفى حديثه المتكرر عن الاستفهام الإنكارى لم نره يكرر نفسه، ولكنا رأيناه يقول فى كل موطن كلاما جديدا تتطلبه الآية التى هو بصدد تفسيرها، ولم يشأ أن يضع كلامه فى الاستفهام الإنكارى فى قالب واحد؛ ليفسر به كل آية تضمنت هذا اللون من الاستفهام.

وإذا علمنا أن ما استعرضناه هنا من حديثه عن الاستفهام كان من جزأين فقط من تفسيره فماذا سيكون حديثه عنه وعن مسائل البلاغة الأخرى فيما بقى منه؟ وإذا علمنا أن تفسيره هذا لم يشأ له أن يكون تفسيرا بلاغيا علمنا أن إدراك الرجل لهذا اللون البلاغى وغيره أعمق من هذا وأوسع، لأنه لم يفرغ فى تفسيره كل ما جعبته من نظرات بلاغية كاشفة لأسلوب القرآن.

والدليل على هذه الدعوى وهى أن حديثه البلاغى فى التفسير أقل بكثير من حديثه البلاغى فى غيره من الكتب التى خصصها لدراسة مسائل البلاغة خاصة كالنكت والإعجاز والبلاغة وغيرها أنه أورد هنا مقارنة بين ما كتبه فى «النكت» عن آية وما كتبه فى تفسيره عن الآية نفسها من أسرار البلاغة؛ حتى ندرك الفرق بينهما، وحتى نعرف أن ما أشار إليه فى تفسيره من ألوان البلاغة إنما هو لمحة خاطفة وليست بكافية ولا شافية، وأنه ادخر الحديث

(١) السابق جـ١٢.
(٢) السابق جـ١٢.
(٣) للرماني حديث آخر عن الاستفهام سيأتي في كتابه «الحروف».

المفصل والبيان الشافى والبحث الوافى لموطنه من الكتب التى خصصها لهذه البحوث، وهذان نموذجان لذلك:

١ - قال تعالى: ﴿**ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس**﴾ قال الرمانى فى تفسيره لهذه الآية «يقال: ما الحبل هنا؟ الجواب: العهد، والمعنى إلا بعهد من الله وعهد من الناس، عن ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة والسّدى والربيع. ويقال: لم قيل للعهد حبل؟ الجواب: لأنه يعقد به الأمان كما يعقد بالحبل، من حيث يلزم به الشئ كما يلزم بالحبل، قال الأعشى:

فإذا أجوزها حبال قبيلة أخذت من الأخرى إليك حبالها(١)

وقال: فى «النكت» حقيقته: حصلت عليهم الذلة، والاستعارة أبلغ لما فيه من الدلالة على تثبيت ما حصل عليهم من الذلة كما يثبت الشئ بالضرب؛ لأن التمكين به محسوس، والضرب مع ذلك ينبئ عن الإذلال والنقص وفى ذلك شدة الزجر لهم والتنفير من حالهم»(٢).

٢ - قال تعالى: ﴿**فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركن**﴾ قال فى تفسيره «يقال: ما معنى فاصدع بما تؤمر؟ الجواب: فافرق بما تؤمر، أى فرّق بين الحق والباطل بما تؤمر، وقال أبو ذؤيب:

وكأنهن ربابة وكأنه يسر يفيض على القداح ويصدع

وقال مجاهد: فاجهر بما تؤمر»(٣).

وقال فى النكت: «حقيقته فبلغ ما تؤمر به، والاستعارة أبلغ من الحقيقة لأن الصدع بالأمر لابد له من تأثير كتأثير صدع الزجاجة، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع، والمعنى الذى يجمعهما الإيصال إلا أن الإيصال له تأثير كصدع الزجاجة أبلغ(٤).

هذان مثالان يكشفان بوضوح الفرق الشاسع بين حديثه عن أسلوب القرآن البلاغى فى تفسيره وفى كتاب «النكت»، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يكون من حقنا أن نذهب إلى أن اللمحات الخاطفة عن بلاغة القرآن فى

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٠.
(٢) ثلاث رسائل ص٩٠، ٩١.
(٣) الجامع لعلم القرآن جـ١٢.
(٤) ثلاث رسائل ص٨٧.

تفسيره وراءها رصيد ضخم من عمق الإدراك وشفافية الذوق ودقة الإحساس والخبرة بأسرار البيان، حتى إذا ما أتيحت لها الفرصة الكافية انطلقت على سجيتها فأفاضت وأبدعت بما يتضاءل أمامها ما ورد فى التفسير من إشارات بلاغية ولمحات بيانية.

٢- كتاب الحروف:

وفى كتاب الحروف أو معانى الحروف بنسختيه يتعرض لأساليب البيان وقضايا البلاغة عندما يقتضى المقام ذلك، فعند حديثه عن «من» يقول: «فأما الاستفهام فنحو قوله: من عندك؟ فتقول مجيبا: زيد أو عمرو وهى نظيرة «ما» إلا أنها لما يعقل خاصة وهى للأجناس كائنة ما كانت، ومن ذلك قوله عزوجل: **﴿يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا﴾** خرج مخرج الاستفهام، ومعناه التنبيه على حال لم يكونوا منتبهين عليها» فهذا حديث منه عن الاستفهام الذى خرج عن أصله إلى معنى آخر فى نظره هو التنبيه.

وفى حديثه عن الهمزة يذكر أنها تستعمل في موضعين: النداء والاستفهام «وإذا استعملت فى الاستفهام فإنها تأتى على أوجه:

منها أن يكون على جهل من المستفهم كقولك: أقام زيد؟ أزيد عندك أم عمرو؟ ومنها: أن يكون إنكارا: أزيد أمرك بهذا؟ أمثل عمرو يقول ذلك؟ كقوله تعالى: **﴿آلله أذن لكم أم على الله تفترون﴾**، **﴿آلذكرين حرم أم الأنثيين﴾**. ومنها أن يكون توبيخا كقوله تعالى: **﴿أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله﴾** هذا توبيخ لعيسى عليه السلام فى اللفظ ولقومه فى المعنى؛ لأن الله تعالى علم أن عيسى لم يقل ذلك، ولكن قال ذلك بحضرة قومه يبوبخهم على ذلك ويكذبهم فيما قالوه.

ومنها أن يكون تعجبا كقوله: أيكون مثل هذا؟!!

ومنها أن يكون استرشادا كقولك للعالم: أيجوز كذا وكذا؟ كقوله تعالى: **﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾** وذلك أنهم استرشدوا ليعلموا وجه المصلحة فى ذلك، وقيل هى تعجب، تعجبت الملائكة فى ذلك، وزعم أبو عبيدة أنها إيجاب وليس بشئ لأن الملائكة لا توجب ما لم يوجبه الله ولا

تصرف همزة الاستفهام على معنى الإيجاب لأن الاستفهام خلاف الواجب.

وتكون تقريرا وتحقيقا وذلك إذا دخلت على (ما) أو (لم) أو (ليس) كقولك: أما أحسنت إليك؟ ألم أكرمك؟ ألست بخير من زيد؟ والجواب: بلى، وإن شئت قلت: خير من زيد، قال جرير:

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

وتكون تسوية، وذلك فى أربعة مواضع وهى:

ما أبالى أقمت أم قعدت؟، ليت شعرى أخرج أم دخل؟

وما أدرى آأذن أم أقام؟ سواء علىّ أغضبت أم رضيت؟

قال تعالى: ﴿**سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين**﴾ وقال حسان:

ما أبالى أنبّ بالحزن تيس أم لحانى بظهر غيب لئيم(١)

وهو هنا يفرق بين الاستفهام الحقيقى والاستفهام المجازى، ويعدد وجوها من الاستفهام الذى خرج عن حقيقته، كالاستفهام الاسترشادى والتقريرى والاستفهام الذى يخرج إلى معنى التسوية، وبيّن مواضعه، وليس كل معنى من المعانى يمكن أن يخرج إليه الاستفهام، لأنه لابد من أن تكون هناك علاقة تجوز هذا الخروج، ومن هنا رفض قول أبى عبيدة: إن الهمزة فى ﴿**أتجعل فيها من يفسد فيها**﴾ همزة إيجاب، ولم يكتف بأن كشف عن أن المعنى فى الآية لا يحتمل ذلك ولا يقبله، ولكنه بيّن أيضا أن الاستفهام لا يكون إيجابا أبدا؛ لأنهما مختلفان.

وعند وقوفه على آيات الاستفهام فى القرآن يقلب المعنى على وجوهه، حتى يخرج بالمعنى المجازى للاستفهام الذى يتفق مع سياق النص، فإذا احتمل النص أكثر من معنى بين ذلك وكشف عنه وأبان أن الاستفهام هنا يمكن أن يختلف معناه المجازى بحسب الاختلاف فى فهم الآية الكريمة وبحسب الوجوه المحتمله لها.

(١) كتاب معاني الحروف تحقيق د. عبد الفتاح شلبي من ٢٢- ٣٤.

٣- كتب البلاغة والنقد

لقد انتفع بالرمانى كثير من أعلام البلاغة والنقد من بعده؛ فنقلوا عنه ما راقهم من آرائه البلاغية، فمنهم من نسب إليه ما نقل عنه، ومنهم من لم يكلف نفسه عناء هذه النسبة، ومهما قيل فى تسويغ هذا العمل فإن عدم نسبة الرأى إلى صاحبه غير مقبولة، لأنها -على أقل تقدير- ستوقع المتأخرين فى لبس؛ فلا يعرفون ما إذا كان هذا الرأى له أم لغيره.

وممن وقع فى ذلك اللبس السيوطى- على منزلته الكبيرة فى العلم- حيث يقول «ذكر القاضى أبو بكر فى إعجاز القرآن أن من الإيجاز نوعا يسمى التضمين وهو حصول معنى فى لفظ من غير ذكر له باسم أو صفة هى عبارة عنه، قال: وهو نوعان: أحدهما ما يفهم من البينة كقولهم: معلوم فإنه يوجب أنه لابد من عالم، والثانى من معنى العبارة كبسم الله الرحمن الرحيم فإنه تضمن تعليم الاستفتاح فى الأمر على جهة التعظيم لله والتبرك باسمه»(١).

وهذا رأى الرمانى وكلامه، وما الباقلانى إلا ناقل عنه، ولو أن الباقلانى راعى الأمانة العلمية ونسب هذا الرأى لصاحبه الذى نقله عنه لما وقع السيوطى فيما وقع فيه، ولو كان تراث الرمانى باقيا لاستطعنا أن نضع أيدينا على ما أخذه المتأخرون منه من غير إشارة إليه، ولقد كشف الباحثون والدراسون عن بعض ذلك بعد نشر كتاب الرمانى «النكت»، فوجدوا مثلا صاحب الصناعتين ينقل عنه دون أن يشير إليه كثيرا من آرائه، وإذا كان قد فعل ذلك مع ما ورد فى «النكت» فلابد أنه فعل ذلك مع بقية كتبه الأخرى، ولقد وضعت يدى على كثير من هذه النقول التى لم يشر إليها -حسب علمى- أحد قبلى فى كتابه «الفروق فى اللغة» فلقد نقل العسكرى كثيرا من آراء الرمانى فى «النكت» و«التفسير»، فأشار إلى بعضها ولم يشر إلى بعضها الآخر، ولقد عرفت لك بوقوفى على جزأى تفسير الرمانى الباقيين، فما بالنا لو وقفنا على كل تفسيره أو على كل تراثه؟

وممن نقل عن الرمانى ونسب آراءه إليه من علماء البلاغة والنقد ابن رشيق القيروانى فى العمدة، والحصرى ى زهر الآداب، وسيرد ما نقلاه عنه فى مواطنه من هذا البحث، ونقل عنه غير هؤلاء كثيرون من علماء البلاغة

(١) الإتقان جـ٢ ص٥٦، وأيضا معترك الأقران جـ١ ص٣٠٤.

والنقد.

والحق أن دارس الرمانى ينبغى عليه أن يقرأ كل التراث النقدى والبلاغى الذى جاء من بعده، وأن يأخذ منها آراء الرمانى المنسوبة إليه، وبضم بعضها إلى بعض، حتى يصل إلى تصور عام لمذهبه البلاغى؛ ليستطيع على ضوئه أن يحدد بعض -إن لم يكن كل- ما تسرب إلى الكتب المتأخرة دون إشارة إلى صاحبها الأصلى، فإذا وصل إلى هذا التحديد- الذى إن لم يكن يقينا فهو أقرب إلى اليقين- فإنه يستطيع أن يحدد مذهب الرمانى فى البحث البلاغى وجهوده فى هذا أو مكانته بين علماء البلاغة، وحينذاك لا يتهم الرمانى مع من اتهمه بأنه حصر البلاغة فى عشرة أقسام ثم يحتج له أو عليه.

ولقد كنت أتصور فى بادئ الأمر أننى سأقوم بكل ذلك، ولكن التصور شئ والواقع شئ آخر، وأرجو أن أوفق فى يوم من الأيام إلى إنجاز هذا العمل الذى أرى أنه فى غاية الأهمية.

٤- كتب في الدراسات القرآنية:

لقد نقل عن الرمانى بعض العلماء الذين شغلوا أنفسهم بالدراسات القرآنية، وذلك لأن الرمانى له جهود كبيرة فى هذا الميدان، كما أن الصلة الوثيقة بين بحوث الإعجاز والبلاغة وبين الدراسات القرآنية لا تخفى على أحد.

وممن نقل عن الرمانى فى هذا الميدان السيوطى فى كتابيه «الإتقان»، و«معترك الأقران»، والزركشى فى كتابه «البرهان»، وقد نقلت عن السيوطى فيما مضى (نصين مأخوذين عن كتاب «إعجاز القرآن» وانقل عن «البرهان» نصين مأخوذين عن الرمانى يتعلقان بالبحوث البلاغية:

١- قال: «وقال الرمانى: المطلوب فى التعجب الإبهام؛ لأن من شأن الناس أن يتعجبوا مما لا يعرف سببه، وكلما استبهم السبب كان التعجب أحسن، قال: وأصل التعجب إنما هو للمعنى الخفى سببه، والصيغة الدالة عليه تسمى تعجبا، يعنى مجازا، قال: ومن أجل الإبهام لم تعمل نعم إلا فى الجنس من أجل التفخيم ليقع التفسير على نحو التفخيم بالإضمار قبل الذكر»[1].

(١) الإتقان جـ٢ ص٥٦، وأيضا معترك الأقران جـ١ ص٣٠٤.

٢- قال «قال الرمانى فى تفسيره معنى «إلا» اللازم لها الاختصاص بالشئ دون غيره فإذا قلت جاءنى القوم إلا زيدا، فقد اختصصت زيدا بأنه لم يجئ وإذا قلت ما جاءنى إلا زيد فقد خصصته بالمجئ، وإذا قلت ما جاءنى زيد إلا راكبا فقد اختصصت هذه الحال دون غيرها من المشى والعدو ونحوه»(١).

ومعلوم أن هذا الكلام يتعلق بأسلوب القصر أو الاختصاص، ومعلوم أيضا أن الرمانى لم يتحدث عن هذا الأسلوب فى «النكت» لا تصريحا ولا تلميحا، وهذا يعنى أن الرجل لم يتوقف فى بحوثه البلاغية عند أبواب البلاغة العشرة التى ظن بعض الباحثين أن الرمانى حصر البلاغة فيها.

وبهذا العرض يتضح لنا أن مظان بلاغة الرمانى كثيرة ومتعددة، فمنها بعض كتبه الأخرى غير «النكت» ومنها بعض كتب غيره من المتأخرين من رجال البلاغة والنقد والدراسات القرآنية.

البلاغة عند الرماني

البلاغة منّة الله على عباده، لم توجد فى أمة دون أمة، ولم يختص بها شعب دون شعب، ولم يستأثر بها زمان دون زمان، ولم يرزقها فرد دون فرد، ولكنها كانت نعمة موجودة عند كل الشعوب والأمم وفى كل الأزمنة والعصور، وطبعى أن تتفاوت الأمم فى بلاغتها، وأن يعنى بتلك البلاغة قوم عناية بالغة، وأن يرضى غيرهم بأقل شئ منها، وطبعى أيضا أن تختلف نظرات الأمم والأفراد إلى البلاغة والبيان.

ولقد نقل إلينا الجاحظ بعضا من هذه النظرات المختلفة حيث يقول قيل للفارسى: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل.

وقيل لليونانى: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام واختيار الكلام.

وقيل للرومى: ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة والغزارة يوم الإطالة.

وقيل للهندى: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة وقال بعض أهل الهند: جماع البلاغة البصر بالحجة والمعرفة بمواضع

(١) السابق جـ٤ ص٢٤١.

الفرصة، ثم قال:

ومن البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح عنها إلى الكناية عنها إذا كان الإفصاح أوعر طريقة، وربما كان الإضراب عنها صفحا أبلغ فى الدرك وأحق بالظفر، قال: وقال مرة: جماع البلاغة التماس حسن الموقع والمعرفة بساعات القول وقلة الخرق بما التبس من المعانى أو غمض وبما شرح عليك من اللفظ أو تعذر[1].

أما البلاغة عند العربى فهى كما يقول الأعرابى للمفضل الضبى حينما سأله عنها: الإيجاز فى غير عجز والإطناب فى غير خطل[2].

هذه نظرات مختلفة للكلام البليغ، وطبعى أن ما نقله الجاحظ عن الرومى والفارسى واليونانى والهندى والعربى ليس هو الكلام المتفق عليه عند كل أمة من هذه الأمم؛ فقد تكون تلك هى النظرة المشهورة أو الغالبة، أو نظرة فرد من الأفراد فى تلك الأمة، ولقد رأينا مثلا للهندى أكثر من نظرة إلى البلاغة، وبعض هذه النظرات فيها تفصيل وشرح، فلابد إذن أن تكون هناك نظرات أخرى عند تلك الأمة للبلاغة، ولابد أن يكون وراء هذه النظرات المركزة تفصيلات كثيرة، والعرب كذلك لا ينظرون إلى البلاغة نظرة واحدة كالتى ذكرناها سابقا، ولكن لهم نظرات كثيرة أيضا، فمن ذلك مثلا نظرة العتابى إليها، قيل للعتابى: ما البلاغة؟ قال: كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ، فإن أردت اللسان الذى يروق الألسنة، ويفوق كل خطيب، فإظهار ما غمض من الحق وتصوير الباطل فى صورة الحق»[3] ويعلل الجاحظ ذلك التعريف فيقول «والعتابى حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون والمعدول عن جهته والمصروف عن حقه أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان، بعد أن نكون قد فهمنا عنه، ونحن قد فهمنا معنى كلام النبطى الذى قيل له: لم أشتريت هذه الأتان؟ قال أركبها وتلد لى، وقد علمنا أن معناه كان صحيحا[4] ويقول «إنما عنى العتابى إفهامك العرب حاجتك على مجارى العرب الفصحاء»[5].

(١) البيان والتبيين جـ١ ص٨٨. (٢) السابق جـ١ ص٩٧.

(٣) السابق جـ١ ص١١٣. (٤) السابق جـ١ ص١٦١. (٥) السابق جـ١ ص١٦٢.

وإذا كان العتابى يرى أن البليغ من يصور الباطل فى صورة الحق فإن هناك من يرى أن البلاغة ينبغى أن تكون فى خدمة الدين «قيل: لعمرو بن عبيد: ما البلاغة؟ قال: ما بلغ بك الجنة وعدل بك عن النار وما بصرك مواقع رشدك وعواقب غيك، قال السائل: ليس هذا أريد، قال: من لم يحسن أن يسكت لم يحسن أن يستمع، ومن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول، قال: ليس هذا أريد، قال: قال النبى ﷺ: «إنا معشر الأنبياء بكاء» أى قليلو الكلام، ومنه قيل: رجل بكى، وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل على عقله، قال للسائل: ليس هذا أريد قال: كانوا يخافون من فتنة القول ومن سقطات الكلام ما لا يخافون من فتنة السكوت ومن سقطات الصمت، قال السائل: ليس هذا أريد، قال عمرو: فكأنك إنما تريد تخير اللفظ فى حسن الإفهام، قال: نعم، قال: إن أوتيت تقرير حجة الله فى عقول المكلفين وتخفيف المؤنة على المستمعين وتزيين تلك المعانى فى قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة فى الآذان المقبولة عند الأذهان رغبة فى استجابتهم ونفى الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة كنت قد أوتيت فصل الخطاب واستحققت على الله عزوجل جزيل الثواب»[1].

نكتفى بهذا القدر من نظرات الأمم والعلماء إلى الكلام البليغ والمتكلم البليغ؛ لنرى كيف ينظر الرمانى إليها وهل يلتقى فى نظرته مع نظرات السابقين؟

إن الرمانى يختلف عن السابقين فى أنه يفرق بين بلاغة الكلام وبلاغة المتكلم يقول عن بلاغة المتكلم «أصل البلاغة الطبع، ولها مع ذلك آلات تعين عليها، وتوصل للقوة فيها، وتكون ميزانا لها، وفاصلة بينها وبين غيرها، وهى ثمانية أضرب: الإيجاز والاستعارة والتشبيه والبيان والنظم والتصريف والمشاكلة والمثل»[2].

فالرمانى يرى أن البلاغة كامنة فى طبع الإنسان كون النار فى الزند، وهى لا تعلم ولا تكتسب، وإن كانت هناك وسائل تنميها وتقويها، فإذا استعان بها الإنسان قويت البلاغة عنده، ونضجت مواهبه، وإذا قعد الإنسان عن طلب هذه الوسائل وتكاسل فى طلبها ماتت الموهبة فيه وانمحت حتى لا

(١) السابق جـ١ ص١١٤.
(٢) العمدة جـ١ ص٢٤٣.

يبقى لها أثر، شأنها فى ذلك شأن أى موهبة من المواهب التى يمنحها الله لعباده، وليس معنى هذا أن الإنسان الموهوب لابد أن يستعين بدراسة هذه الأبواب بحدودها ورسومها وقواعدها وأمثلتها وكل ما يتعلق بها حتى تقوى ملكاته وتنضج موهبته ولكن معناه أن الدربة والتذوق هما مفاتيح المواهب والملكات، وبها تتفجر ينابيع البلاغة فى طبع الإنسن، فالعرب القدماء لم يعرفوا البلاغة بحدودها ورسومها، ولم يعرفوا أن البلاغة على ثمانية أضرب كما يقول الرمانى هنا، ولكنهم كانوا يتأملونها فيحذون حذوها، وينسجون على منوالها، فيأتون بالسحر، ويفيضون بما يعجب ويطرب، حتى دانت لهم ناصية القول وانقاد لهم من القول كل صعب جمح، والرواية كانت شائعة عند شعراء الجاهلية وصدر الإسلام، بل إن الرواية كانت هى المدرسة الوحيدة التى يتربى وينشأ فيها الشعراء، حتى تنضج مواهبهم ويستقلوا بأنفسهم؛ فإذا قال الرمانى إن هذه الأضرب من الإيجاز والتشبيه والاستعارة وغيرها وسائل تعين على تقوية البلاغة فإنه يرمى من وراء هذا إلى تذوق الأساليب الأدبية الرائعة، والوقوف على أسرار الجمال الكامنة فى التراكيب سواء كانت تحتوى على إيجاز أو تشبيه أو مثل أو غير ذلك،فتذوق تلك الأساليب الرائعة وتأملها والسير على نهجها يقوى ملكة البلاغة عند الإنسان فلا يتأبى عليه من القول شئ، وهذا التفسير لكلام الرمانى أملاه علىّ منهجه الفذ فى دراسة أبواب البلاغة، فهو قد اختط طريقا محمودا فى دراسته لها، فلم يلجأ إلى الطريقة العقلية المنطقية الجافة التى تقتل ملكة البلاغة فى الإنسان -على الرغم من باعه الطويل فى المنطق- ولم يلجأ إلى طريقة سرد النصوص المختاره- مهما كانت روعتها- فى كل باب من أبواب البلاغة دون أن يعنى بتحليلها والكشف عن مواطن الجمال فيها، ولكنه سلك طريقا وسطا؛ جمع فيه حسنات الطريقتين فهو يعرف ويقسم، ويضع الأسس والقواعد، ولكن فى حيز ضيق، وهو يكثر بعد ذلك من الأمثلة والنصوص- وخاصة القرآنية- ويضع يدنا على سر بلاغتها، ولا يتوقف عند السر العام لبلاغة لون معين من ألوان البلاغة ليضعه على كل نص يشتمل على ذلك اللون، ولكنه يحاول دائما أن يفتش عن جمال كل نص بمفرده، بعد أن يحلله ويغوص إلى أعماقه؛ فالنصوص عالم حافل بالسحر والجمال والأسرار لا يتذوقه إلا أصحاب الأذواق الرفيعة المدربة. هذا هو حديث الرمانى عن بلاغة المتكلم فهل يكتفى به كما يفعل غيره؟.

إن الرمانى يرى أن الحديث عن بلاغة الكلام بمفردها ضرورة؛ لأن من الكلام ما لا نستطيع أن نصف قائله بالبلاغة على الرغم من أن هذا الكلام يحتل المنزلة العليا من البلاغة، وذلك الكلام هو القرآن الكريم قمة الفصاحة والبلاغة بلا جدال، ولكن هل نستطيع أن نقول إن الله بليغ مثلا أو فصيح؟ إن الله لم يصف نفسه بذلك وإذا لم يصف نفسه بالبلاغة فإنه لا يصح أن نصفه بها، وهذه مسألة وثيقة الصلة بقضايا العقيدة وعلم الكلام، والرمانى فيها لا يشق له غبار، ومن هنا خص الرمانى بلاغة المتكلم بحديث، وخص بلاغة الكلام بحديث آخر، يقول عن بلاغة الكلام:

«البلاغة ما حط التكليف عنه وبنى على التبيين، وكانت الفائدة أغلب عليه من القافية؛ بأن جمع مع ذلك سهولة المخرج مع قرب المتناول، وعذوبة اللفظ مع رشاقة المعنى، وأن يكون حسن الابتداء كحسن الانتهاء، وحسن الوصل كحسن القطع فى المعنى والسمع، وكانت كل كلمة قد وقعت فى حقها وإلى جنب أختها حتى لا يقال: لو أن كذا فى موضع كذا لكان أولى، وحتى لا يكون فيه لفظ مختلف ولا معنى مستكره، ثم ألبس بهاء الحكمة ونور المعرفة، وشرف المعنى، وجزالة اللفظ، وكانت حلاوته فى الصدور وجزالته فى النفس تفتق الذهن، وتنشر دقائق الحكمة، وكان ظاهر النفع، شريف القصد، معتدل الوزن، جميل المذهب، كريم المطلب، فصيحا فى معناه، بينا فى فحواه، وكل هذه الشروط قد حواها القرآن الكريم ولذلك عجز عن معارضته الأنام»[1].

والرمانى هنا يكثر من الأوصاف والشروط، ولكنه لا يحتم أن تجتمع كل هذه الأوصاف حتى ينال الكلام شرف البلاغة، لأن ذلك لا يجتمع إلا فى كلام واحد هو كلام الله تعالى كما صرح هو بذلك فى نهاية النص، ولكنه يعنى أنه كلما حوى النص أكبر قدر من هذه الأوصاف ارتفع قدره فى منزلة البلاغة، ونلاحظ أنه قد راعى فى شروطه جوانب كثيرة مثل:

الجانب اللفظى: كأن يكون الكلام غير متكلف، وأن يكون سهل المخرج، وأن يكون عذبا جزلا.

والجانب المعنوى: المعنى رشيقا شريفا غير مستكره.

(١) زهر الآداب جـ١ ص١٠٩.

والجانب النفسي: كحديثه عن حلاوته في الصدور وجلالته في النفس.

والغـــــرض: كحديثه عن ظهور نفعه وشرف قصده.

والمضمـــــون: كحديثه عن لبسه بهاء الحكمة ونور المعرفة.

والرماني يستخدم أحيانا كلام العلماء ومصطلحات البلغاء كقوله: «وأن يكون حسن الابتداء كحسن الانتهاء، وحسن الوصل كحسن القطع في المعنى والسمع.. إلخ».

وحديث الرماني هذا عن البلاغة يوضح لنا تقسيمه للبلاغة وجعلها على طبقات ثلاث، فلقد نظر فوجد أن هذه الشروط لا تجتمع إلا في كلام واحد لا يشركه فيه سواه وذلك الكلام هو القرآن الكريم، لذلك كان معجزا للإنس والجن أما ما سوى ذلك من الكلام فهو يأخذ من هذه الشروط وتلك الصفات ما يرتفع به في طبقات البلاغة، وكلما حاز أكبر قدر من هذه الصفات سمت منزلته في البلاغة، وكلما قل نصيبه منها دنت منزلته وهبطت درجته.

قال: «فأما البلاغة فهي على ثلاث طبقات: منها ما هو في أعلى طبقة ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس»[1].

وهذا التقسيم الثلاثي للبلاغة لم ينفرد به الرماني؛ فلقد قسم معاصره الخطابي الكلام إلى ثلاثة أجناس: البليغ الرصين الجزل، والفصيح القريب السهل، والجائز الطلق الرسل، والقسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعه، والقسم الثاني أوسطه وأقصده، والقسم الثالث أدناه وأقربه[2].

وهذا التقسيم للبلاغة يتفق مع تقسيم الرماني في الشكل ولكنه يختلف في المضمون كما هو واضح، ففي حين يذهب الرماني إلى أن الطبقة العليا هي كلام الله تعالى لا يشركه فيه سواه، يذهب الخطابي إلى أن الطبقة العليا في البليغ الرصين الجزل وجد في القرآن أو في غيره، وإعجاز القرآن في أنه أخذ من كل طبقة من هذه الطبقات قدرا ومن كل نوع من أنواعها شعبة.

(١) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص٧٥.

(٢) السابق ٧٥.

إلا أن تقسيم الرمانى للبلاغة هو الذى بقى إلى يومنا هذا، بعد أن أخذ طريقه إلى مدرسة السكاكى والمتأخرين فى حين بقى تقسيم الخطابى حيث تركه.

والبلاغة عند الرمانى ليست فى إفهام المعنى؛ لأن المعنى قد يفهمه اثنان أحدهما بليغ والآخر غبى[1]. وهنا نرى أثر الجاحظ واضحا فى الرمانى؛ فلقد أخذ الرمانى هذا من تعقيب الجاحظ على العتابى الذى أوردناه منذ قليل.

وليست البلاغة عنده بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره ونافر متكلف.

ولكن البلاغة عند إيصال المعنى إلى القلب فى أحسن صورة من اللفظ، وهذا التعريف على وجازته جامع شامل؛ لأنه اعتمد على أمرين: إيصال المعنى إلى القلب، وأن يكون ذلك الإيصال فى أحسن صورة من اللفظ، هكذا من غير تفصيل لتلك الصورة، فهى على أى صورة جاءت تستحق اسم البلاغة ما أدت وظيفتها، وهى إيصال المعنى إلى القلب، فإذا اختل أحد هذين الأمرين لم يكن الكلام بليغا؛ فإذا عجزت الصورة مثلا عن إيصال المعنى لغرابة الاستعارة أو بعدها، أو غموض الإيجاز أو ما شاكل ذلك لم يكن الكلام بليغا، وإذا انكشف المعنى ودخل إلى القلب، ولكن فى صورة رثة، ولفظ غث، وتركيب مهلهل، لم يكن للكلام فى البلاغة نصيب.

ولقد فصل الرمانى القول فى موضوع الصورة فى «النكت» فتحدث عن عشرة أبواب من أبواب البلاغة، وجعل حديثه عنها فى خدمة غرضه من هذه الرسالة وهو إعجاز القرآن، لهذا فإنى أدع الحديث عنها لأعرض أولا نظرته للإعجاز؛ لأن البلاغة أحد وجوه الإعجاز عنده.

الرماني وقضية الإعجاز

لكل نبى معجزة، ومعجزة محمد ﷺ القرآن الذى أنزله الله عليه متحديا به الجن والإنس مجتمعين، ولقد كان العرب فرسان البلاغة، وأئمة الفصاحة،

(١) السابق ص٢٦.

وقادة البيان، ولكن أحدا منهم لم يستطع أن يستجيب لذلك التحدى، أو يلجأ إلى المعارضة، وما قولهم ﴿**لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين**﴾ فيما حكاه القرآن عنهم إلا قوله عاجز مغيظ، يدعى القدرة وهو بمعزل عنها، ويزعم الاستطاعة وهو خلو منها، وراحوا بدلا من ذلك يكيلون له الاتهامات التى لا وزن لها عند العقلاء، كزعمهم إنه شعر، أو أنه سحر، أو أنه أساطير الأولين، أو قولهم ﴿**إنما يعلمه بشر**﴾ إلى غير ذلك من الكلام الذى لا يقدم شيئا فى الطعن عليه، ولا يفيدهم فى كثير ولا قليل من أمر التحدى.

ومع ذلك فإن المشركين منهم قبل المسلمين- على الرغم من مكابرتهم- قد أقروا له بالتفرد والامتياز والتفوق فى البلاغة والبيان، وشهادة الوليد بن المغيرة للقرآن وثناؤه عليه ذائعة مشهورة، بل إنهم خافوا من هذا القرآن على أنفسهم- عامتهم وخاصتهم- فتعاهد بعضهم على عدم الاستماع له، كما غاظ المشركين أن يقرأ أبو بكر رضى الله عنه القرآن بصوت عال فيفتن به صبيانهم ونساءهم، وقال بعضهم: ﴿**لا تسمعوا لهذا القرآن وألغوا فيه**﴾ إلى غير ذلك، مما يدل على أن القرآن غزا نفوسهم، ونفذ إلى قلوبهم ومشاعرهم رغم أنوفهم.

ولقد أقبل المسلمون على القرآن يحفظونه ويتدارسونه فيما بينهم، مأخوذة ألبابهم بسحره، مفتونة نفوسهم بناصع بيانه، فلما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية ودخل فى الإسلام أناس من غير العرب لهم عقائدهم وآدابهم وفلسفاتهم الخاصة، بدأ الطعن فى القرآن، واستباحوا القول فيه وفى أسلوبه، وفى أنه حجة على نبوة محمد ﷺ، فهب عند ذلك فريق من خلص العلماء الغيورين على الإسلام يذودون عنه ويدحضون الشبه، ويفندون الأباطيل، ويقضون على الشكوك التى قد تقترب إلى النفوس من جراء ذلك، و فى هذا الخضم نشأت قضية الإعجاز القرآنى، وبدأ القول فيها، واختلفت أقوال العلماء حول هذه القضية وتباعدت، حتى وصلت إلى حد التناقض، ولقد كان زمام هذه المعركة فى أيدى رجال الفرق الكلامية، الذين خاضوا المناقشات، وألفوا الكتب الكثيرة فى ذلك.

ولقد كان أقدم الآراء فى إعجاز القرآن الكريم- فيما نعلم- هو الرأى القائل بأن وجه إعجاز القرآن هو (الصرفة) والصرفة كلمة مجملة تحتمل

تفاسير كما يقول صاحب الطراز:

الأول: أن الله تعالى سلبهم دواعى المعارضة مع توفر دواعيها.

الثانى: أن الله تعالى سلبهم العلوم التى لابد منها فى الإتيان بما يشاكل القرآن ويقاربه.

الثالث: أن الله تعالى منعهم بالإلجاء على جهة القسر عن المعارضة مع قدرتهم عليها[1].

ومن قال بهذا الرأى عيسى بن صبيح المزدار الملقب براهب المعتزلة[2]، ومنهم الجعد بن درهم مؤدب مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، الذى زعم أن الناس قادرون على مثل القرآن، بل إنهم قادرون على أحسن منه[3]، ومنهم إبراهيم بن صيار النظام الذى شهر المذهب به، -حتى قرن الدارسون بينه وبين القول بالصرفة، على أن النظام لم يكن يقول إن إعجاز القرآن للصرفة فقط، ولكنه كان يرى أيضا أنه معجز لما فيه من الأخبار بالأمور الماضية والآتية[4].

فلما جاء القرن الرابع الهجرى نما الحديث عن الإعجاز، واتسع القول فيه، فألف الرمانى كتابه «إعجاز القرآن»، وهو مفقود، ولم تبق منه إلا نقول قليلة فى كتب المتأخرين، وألف أيضا «النكت فى إعجاز القرآن» وهو رسالة صغيرة ذائعة مشهورة، كما يتعرض لقضية الإعجاز فى غير هذين الكتابين.

وللرمانى رأى مختلف فى «إعجاز القرآن» فهو يقول «وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات: ترك المعارضة مع توفر الدواعى وشدة الحاجة، والتحدى للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة[5].

أما ترك المعارضة مع توفر الدواعى وشدة الحاجة فإنه دليل على عجزهم لأنه متى توفرت الدواعى وجب الفعل، فإن لم يفعل دل على عجزه، فلو أن إنسانا توفرت دواعيه إلى شرب الماء وهو بحضرته وهو مع ذلك ممكن منه

(١) الطراز جـ١ ص٢٩١، ٢٩٢.
(٢) حول إعجاز القرآن ص٦٤ عن الشهرستاني.
(٣) السابق ص٦٥.
(٤) السابق ص٧٢، ٧٣.
(٥) ثلاث رسائل ص٧٥.

لوجب أن يشرب، فإن لم يفعل دل ذلك على عجزه[1] وهذا هو نفس القول بالصرفة؛ فلم تكن هناك ضرورة لأن يفرد له وجها مستقلا.

وأما التحدى للكافة فهو أظهر فى أنهم لا يجوز أن يتركوا المعارضة مع توفر الدواعى إلا للعجز عنها[2] وهذا الوجه يمكن أن يحمل على الصرفة إذا حسبناهم قادرين على المعارضة كالوجه السابق، ويمكن ألا يحمل على الصرفة إذا توفرت الدواعى للمعارضة مع التحدى، ولكن لم يكونوا قادرين عليها أصلا؛ لسمو نظمه وبراعة أسلوبه، فإذا حسبنا عدم قدرتهم على المعارضة لأن الله سلبهم العلوم التى يتمكنون بها من المعارضة، أو لأن الله ألجأهم إلى عدم المعارضة على جهة القسر فإن هذا الوجه أيضا يكون هو الصرفة نفسها.

وأما الصرفة فهى صرف الهمم عن المعارضة، وهذا خارج عن العادة، كخروج سائر المعجزات التى دلت على النبوة، والصرفة عنده أحد الوجوه التى يظهر منها الإعجاز للعقول، وقد كان يعتمد عليه بعض أهل العلم قبله[3]. وكأنى بالرمانى يحاول أن يتبرأ من هذا الرأى، وكأنه ما قال به إلا لأنه مشهور عن المعتزلة، وهو علم من أعلامهم، فكيف لا يقول به؟ ونحن نعلم أن هذا الرأى ليس خاصا بالمعتزلة، فلقد قال به قوم من الأشاعرة كالإسفرايينى، وبعض الظاهرية كابن حزم، وفريق من الشيعة كالشريف المرتضى، كما نعلم أنه ليس من الضرورى أن يقول به كل معتزلى، فما الذى دعا الرمانى إلى القول بهذا الرأى إن كان لا يقتنع به كما يبدو من كلامه؟ خاصة وأنه وجه يهدم كل ما عداه من الوجوه وفى مقدمتها الوجه البلاغى؟![4].

«وأما الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة فإنه لما كان لا يجوز أن تقع على الاتفاق دل على أنها من عند علام الغيوب»[5]، ولقد استشهد الرمانى بآيات من القرآن الكريم تتضمن الإخبار بالأمور المستقبلة وأثبتت الحوادث

(١) السابق ص١٠٩. (٢،٣) نفسه ص١١٠.

(٤) أثر القرآن في تطور البحوث البلاغية د. كامل الخولي ص١٠٩. تطور دراسات إعجاز القرآن د. عمر الملا حوش ص٢٧٢، ٢٧٣. خصائص التعبير في القرآن الكريم وسماته البلاغية د. عبد العظيم المطعني ص١٠٠.

(٥) ثلاث رسائل ص١١٠.

صدقها، منها على سبيل المثال: ﴿**ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من غلبهم سيغلبون**﴾ وهذا الرأى قد قال به النظام كما أشرنا من قبل.

وأما نقض العادة فإن العادة كانت جارية بضروب من الكلام، كالشعر والسجع، والخطب والرسائل، وما يدور بين الناس فى أحاديثهم، فأتى القرآن بطريقة تختلف عن هذه الطرق كلها وتتفوق عليها جميعا، ولما كان الوزن يحسن الشعر، وكان القرآن غير موزون وهو مع ذلك أسمى منه دل على أنه معجز[1]، ونحن نستطيع أن ندمج هذا الوجه فى البلاغة، لأن القرآن لم يسم على ما سواه من وجوه الكلام إلا ببيانه وبلاغته.

«وأما قياسه بكل معجزة فإنه يظهر إعجازه من هذه الجهة إذا كان سبيل فلق البحر وقلب العصا حية، وما جرى هذا المجرى فى ذلك سبيلا واحدا فى الإعجاز؛ إذ خرج عن العادة وقعد الخلق فيه عن المعارضة»[2]، وهذا الوجه أيضا يمكن أن ندمجه فى الوجه البلاغى كسابقه، لأن كل معجزة خارجة عن العادة، والقرآن كذلك خارج عن العادة، والعادة هى التى تعارفوها فى حياتهم من أنماط القول، فجاء القرآن مخالفا لها، متفوقا عليها، وإنما كان ذلك ببيانه وبلاغته.

بقى الوجه الأهم من هذه الوجوه السبعة وهو الذى نال من اهتمامه وشرحه وبيانه وعنايته ما لم تنل الوجوه الستة الباقية مقدار جزء واحد من أجزائه وذلك الوجه هو «البلاغة».

ولبيان القرآن وأسلوبه منزلة خاصة عند الرمانى، جعلته يخص القرآن بالطبقة العليا منها، وهى طبقة لا يشاركه فيها أسلوب آخر من أساليب القول، وأعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة، وأعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم، كإعجاز الشعر المفحم، فهذا معجز للمفحم خاصة، كما أن ذلك معجز للكافة»[3].

ثم تحدث بعد ذلك عن الأقسام العشرة، وسنوضح نظرته إليها وموقفه منها فيما بقى من هذا الباب، ونحن نلاحظ عليه أنه ذكر هنا فى «النكت» خمسة وجوه من البلاغة لم يذكرها فى النص الذى نقله عنه ابن رشيق فى

(٢،١) السابق ص١١١.

(٣) نفسه ص٧٦.

«العمدة»، والذى لا نعلم من أين نقله، وهذه الوجوه الخمسة التى انفرد «النكت» بها هى:

التلاؤم - الفواصل - التجانس - التضمين - المالبغة.

وإذا أردنا أن نعلل لانفراد «النكت» بهذه الوجوه الخمسة فإننا نرى أن سبب ذلك والباعث عليه هو نظرة الرمانى الخاصة لأسلوب القرآن، هذه النظرة جعلته، يضع القرآن فى الطبقة العليا من البلاغة ويخصه بأشياء لم يشرك معه فيها أسلوبا آخر.

ففى التلاؤم مثلا جعل المتلائم فى الطبقة العليا خاصا بالقرآن، ومن هنا وجب أن يتحدث عنه هنا حديثا خاصا؛ لأنه بصدد الحديث عن بلاغة القرآن.

والفواصل جعلها خاصة بالقرآن الكريم؛ لأن اللفظ فيها تابع للمعنى ولا توجد الفواصل فى غير القرآن كما لا يوجد السجع فى القرآن، لذلك نص على الفواصل فى «النكت» ولم ينص عليها هناك.

والتجانس الذى ورد فيه القرآن خضع فى اللفظ للمعنى، فإذا جاء فى غير القرآن فإنه قد يقصد لذاته، من غير أن يدعو المعنى إليه، ومن هنا وجب أن ينص عليه هنا، حتى يعرفنا كيفية وروده فى القرآن الكريم.

وأما التضمين فإنه جعل القسم الثانى منه وهو ما يدل على المعنى دلالة القياس خاصا بكلام الله تعالى؛ لأن الله يعلم كل وجوه الدلالة، وليس ذلك ممكنا لغيره، ولهذا وجب عليه أن يتحدث عن التضمين فى وجوه البلاغة وهو يتحدث عن بلاغة القرآن الكريم.

وأما المبالغة فمعلوم أنها دائما تأتى فى القرآن الكريم مقبولة حسنة لا شطط فيها ولا غلو، فى حين تخرج فى غير أسلب القرآن كثيرا عن كل حد مقبول ولذلك عالج المبالغة هنا فى ضوء القرآن.

وبذلك ندرك كيف ربط الرمانى حديثه عن البلاغة بالقرآن الكريم، وكيف استدل بها على إعجازه.

لكن معاصره الباقلانى لم يشأ أن يترك عن الرمانى دون أن يهدمه أو أن يحرفه على أقل تقدير، عقد الباقلانى فصلا فى وصف وجوه البلاغة صدره

بقوله «ذكر بعض أهل الأدب والكلام أن البلاغة على عشرة أقسام»(١).

ثم لخص الوجوه العشرة فى «النكت» ثم ذكر بعدها أن من الناس من زعم أنه يأخذ وجوه إعجاز القرآن من هذه الوجوه التى عدها فى هذا الفصل، ثم ذهب إلى أن هذه الأمور تنقسم، فمنها ما يدرك بالتعلم وهذا لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به، ومنها ما لا سبيل إليه بالتعلم وهذا ما يدل على إعجاز القرآن»(٢).

ولست أدرى ماذا يقصد الباقلانى بقوله «ومن الناس من زعم.. الخ» ومن يكون هذا الذى زعم؟ إنه لن يكون غير الرمانى، والرمانى لم يزعم قط أن هذه الوجوه التى نتعلم تتعلق بها بلاغة القرآن ويقوم عليها إعجازه، وكيف يزعم الرمانى هذا وهو يضع القرآن فى الطبقة العليا من البلاغة؟

وهل عمى الرمانى فلم ير التشبيه المصيب فى كلام العرب، والاستعارة الحسنة الرائعة فى أشعارهم، والإيجاز الساحر فى حكمهم وأمثالهم؟ وهل ظن الباقلانى أن وجود مثل هذه الأمور فى القرآن هو الذى يجعله معجزا فى نظر الرمانى؟

كيف والرمانى يقيم غير موازنة بين ما ورد فى القرآن من أسلوب وما ورد فى كلام العرب من ذلك الأسلوب ويثبت تفوق أسلوب القرآن على أساليب العرب؟

وذلك كالموازنة التى أقامها بين قوله تعالى: ﴿ولكم فى القصاص حياة﴾ وقول العرب: «القتل أنفى للقتل» فى باب الإيجاز، والموازنة التى أقامها بين قول الشاعر:

ألا لا يجهلن أحد علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وبين ما ورد فى نفس المعنى فى القرآن كقوله تعالى: ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾.

إن الرمانى يرى أن من هذه الأبواب ما هو خاص بالقرآن لا يشاركه فيه غيره كالمتلائم فى الطبقة العليا، وكالفواصل، وكالنوع الثانى من التضمين، وكالمرتبة العليا فى البيان، وكالنوع الثانى من التصريف،-وإن لم يصرح

(١) إعجاز القرآن ص٢٦٢.
(٢) السابق ص٢٧٥.

بذلك- ويرى أيضا أن بقية الأنواع تأتى فى القرآن وفى غيره، ولكن ورودها فى القرآن يأتى فى أعلى طبقة، وورودها فى غيره يقع فى الوسائط، ولا يرقى أبدا إلى مثيله الذى ورد فى القرآن، ولم يقل الرمانى قط أن مجرد وجود مثل هذه الوجوه فى القرآن هو الإعجاز، ولو زعم ذلك لهدم بيده كل ما بناه من جهوده فى الكشف عن بلاغة القرآن وسر إعجازه البيانى.

ويصل الباقلانى إلى قمة المغالطة حينما يقول: «وذكرنا فى هذا الفصل من هذا القائل أن التشبيه تعرف به البلاغة، وذلك مسلم، ولكن إن قلنا ما وقع من التشبيه فى القرآن معجز عرض علينا من التشبيهات الجارية فى الأشعار ما لا يخفى عليه» وكذلك كثير من وجوه البلاغة قد بينا أن تعلمها يمكن، وليس تقع البلاغة بوجه واحد منها دون غيره، فإن كان إنما يعنى هذا القائل أنه إذا أتى فى كل معنى يتفق فى كلامه بالطبقة العالية ثم كان ما يصل به كلامه بعضه ببعض وينتهى به «فأما الآية التى ذكر فيها التشبيه فإن ادعى إعجازها لألفاظها ونظمها وتأليفها فإنى لا أدفع ذلك وأصححه، ولكن لا أدعى إعجازها لموضع التشبيه، وصاحب المقالة التى حكيناها أضاف ذلك إلى موضع التشبيه وما قرن به من الوجوه»[1]. فهل هذه المناقشة تدل على فهم لكلام الرمانى؟ وهل حقا ما زعمه الباقلانى من أن صاحب هذه المقالة أضاف الإعجاز إلى موضع التشبيه وما قرنه به من الوجوه؟ أنا لا أتهم الباقلانى فى فهمه، ولكن أعتقد أنه تعمد أن يقيم بناء على أنقاض ما شيده رجال الاعتزال فى هذا المجال، والدليل على ذلك -بعد صنيعه هذا مع الرمانى- موقفه من الجاحظ، حيث ادعى أنه لم يزد فيما كتبه عما قاله المتكلمون، ولم يكشف عما يلتبس فى أكثر هذا المعنى[2] ولم يشأ أن يذكر له حسنة واحدة.

وما كنت أحسب أن الاختلاف فى المذهب الكلامى (الرمانى معتزلى والباقلانى أشعرى) يؤدى بالباقلانى إلى أن يتقول على الرمانى ما لم يقله، أو أن يحمل كلامه أكثر مما يحتمل، أو أن يتحدث عن الرجل العلم حديثه عن نكرة من النكرات، وهو الذى اعتمد فى غير موضع من كتابه على جهوده، ونقل عنه كثيرا من عباراته، وإن الإنصاف كان يقتضى غير هذا.

(١) إعجاز القرآن ص٢٧٥- ٢٧٦. (٢) السابق ص٥.

ولما كان القرآن يحتل الطبقة العليا من البلاغة عند الرمانى فإنه لم يجز أن يعرض له ما يعرض لألوان البيان الأخرى، مثل الضرورة والحشو، واعتبار حرف الفاصلة عند النظم وما شاكل ذلك، فهو مثلا لا يعد زيادة «أصبح» فى قوله تعالى: ﴿**حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين**﴾ على أساس أنهم أمسوا كذلك أيضا، وأن الخسران ملازم لهم فى كل وقت من أوقات اليوم، فهو -على الرغم من هذا- لم يعدها زائدة، لأن صاحب العلة التى تزداد عليه بالليل يرجو الصباح ويتعجله؛ حتى يتخفف مما به، فإذا أصبح خاسرا فقد حصل على الهلاك، وبهذا الفهم لم تأت «أصبح» حشوا على الرغم من أن معنى الإصباح غير وارد فيها[1].

ومن ذلك أيضا أنه يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون**﴾.. «فإن قيل ما معنى «من» فى «من دونكم»؟ الجواب: معناه التبعيض، كأنه قيل لا تتخذوا بطانة من المشركين، وقيل إن «من» زائدة، وذلك غلط؛ لأنه لا يحكم بالزيادة مع صحة المعنى للفائدة»[2].

فهو ينفى أن يكون حرف الجر هنا زائدا، ويبحث عن سر لوجوده فى العبارة؛ ويحكم على من يقول بزيادته بالغلط، لأنه يرى أن كل حرف فى التعبير القرآنى، وكل كلمة إنما جئ بها لفائدة ولم تأت عبثا، وكف يشتمل القرآن على زيادة حرف أو كلمة وهو فى أعلى طبقات البلاغة؟ وهو المعجز للإنس والجن؟!.

ومن ذلك أن الرمانى لم يرض أن تحذف الياء من «يسر» من أجل الفاصلة فى قوله تعالى: ﴿**والليل إذا يسر**﴾ لأن ذلك يكون بمثابة تبعية المعنى للفظ، والقرآن أسمى وأعلى من أن يكون المعنى فيه تابعا للفظ، ولكنه يرى أن الياء هنا حذفت «لأنها على نية الوقف»[3].

ومن إجلاله لأسلوب القرآن أنه يرى أن كل لفظ من ألفاظ القرآن قد اختير بدقة متناهية، بحيث إذا حل غيره محله لم يؤد نفس معناه ولم يقم

(١) البرهان جـ٣ ص٧١. سر الفصاحة ص١٧٧، ١٧٨.
(٢) الجامع لعلم القرآن جـ١٠. (٣) البيان والتبيين جـ١ ص٣٣.

بوظيفته، ومن هنا ذهب يقيم الفروق الدقيقة بين الكلمات التى يظن أنها مترادفة؛ كالسرعة والعجلة، والمصير والمرجع، والظلم والجور، وما شاكل ذلك، هذه الفروق التى اعتمد عليها أبو هلال العسكرى اعتمادا كبيرا فى كتابه «الفروق فى اللغة» ولقد أشار إليه فى بعض المواضع وضن عليه بالإشارة فى مواضع أخرى، ومهما اتفقنا مع الرمانى أو اختلفنا فإنا فى النهاية لا نملك إلا أن نقدر هذه الجهود التى بذلها فى خدمة القرآن، وكشف النقاب عن أسرار إعجازه وجمال أسلوبه وسمو بلاغته، وسحر بيانه.

والحق أن الرمانى لم يكن أبو عذر هذا الطريق فى بيان الفروق الدقيقة بين الألفاظ التى تبدو مترادفة، فلقد سبقه الجاحظ إلى ذلك، وهو فيما أعلم أول من سلك هذا الطريق قال: «وقد يستخف الناس ألفاظا ويستعملونها، وغيرها أحق بذلك منها؛ ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر فى القرآن الجوع إلا فى موضع العقاب، أو فى موضع الفقر المدقع، والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع فى حال القدرة والسلامة، وكذلك المطر لأنك لا تجده فى القرآن يلفظ به إلا فى موضع الانتقام، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وذكر الغيث، ولفظ القرآن الذى عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع وإذا ذكر سبع سموات لم يقل الأرضين، ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين ولا السمع أسماعا، والجارى على أفواه العامة غير ذلك، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال» فالجاحظ هنا يلاحظ أن القرآن لا يستعمل المطر والغيث استعمالا واحدا، ولكن يضع كل لفظ منهما فى موضعه الذى هو أحق به، والذى يؤدى فيه اللفظ المعنى أتم أداء وأكمله، وإن كان العامة وأكثر الخاصة لا يسلكون هذا الطريق، وكذلك يفعل بالجوع والسغب، كما يلاحظ أن من الكلمات ما يستعمل القرآن مفرده، ومنه ما يستعمل جمعه، كالسمع والأبصار، والسموات والأرض، وهذا يدل على الدقة المتناهية فى استعمال المفرد القرآنى.

وممن سلك طريق الجاحظ فى هذا الخطابى معاصر الرمانى؛ حيث ذهب إلى «أن فى الكلام ألفاظا متقاربة فى المعانى، يحسب أكثر الناس أنها متساوية فى إفادة بيان مراد الخطاب، كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر، والبخل والشح،

(١) البرهان جـ٣ ص٧١، سر الفصاحة ص١٧٧، ١٧٨.

وكالنعت والصفة، وكقولك: اقعد وأجلس، وبلى ونعم، وذلك وذاك، ومن وعن، ونحوها من الأسماء والأفعال والحروف والصفات مما سنذكر تفصيله فيما بعد، والأمر فيها وفى ترتيبها عند علماء اللغة بخلاف ذلك، لأن لكل لفظ فيها خاصية تتميز بها عند صاحبتها فى بعض معانيها وإن كانا قد يشتركان فى بعضها... الخ»[1].

وهذا المنهج الذى اختطه الجاحظ وسلك سبيله فيه الخطابى والرمانى يدل على أن هؤلاء العلماء ينظرون إلى بلاغة القرآن نظرة تختلف عن نظرتهم إلى وجوه البيان الأخرى، ولقد صرح الرمانى بهذا حينما ذهب إلى أن القرآن ينفرد وحده بالطبقة العليا من البلاغة.

تفسير الرماني وإعجاز القرآن:

تعرض الرمانى فى تفسيره لمسألة الإعجاز ولبلاغة القرآن وبيانه بوجه أخص، وتحدث عن قضية المعارضة وقضية أن القرآن حجة على نبوة محمد ﷺ.

فمثلا يقول عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾**.. الآيات، «يقال ما المثل الذى تحدوا بأن يأتوا به؟ الجواب: كلام فى أعلى طبقات البلاغة، فإذا قوبل به ظهر أنه فى تلك المنزلة، على ما هو معروف من معارضة القصيدة بالقصيدة، كمعارضة علقمة لامرئ القيس، ومعارضه الحارث بن حمزة لعمرو بن كلثوم، ومعارضة جرير للفرزدق»[2].

وهذا من الرمانى دليل على أنه يرى أن إعجاز القرآن كامن فى بلاغته وسمو بيانه، ومن أجل هذا لم يطلب فى المثل المعارض به إلا أن يكون فى أعلى طبقات البلاغة ولم يطلب أن يكون فيه إخبار عن الغيوب أو الأمور المستقبلة، فلما كانت البلاغة هى قطب الرحى فى قضية الإعجاز شرطها وحدها فى المثل المعارض به، ويقول فى خاتمة تفسير هذه الآيات: «وقد تضمنت الآيات البيان عما يوجبه المعجز من الامتناع عن الخلق بأن يأتوا بمثلها على جهة المعارضة فحينئذ تقوم الحجة فى إثبات النبوة؛ لأنها من

(١) ثلاث رسائل ص٢٩.
(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٢.

قبل الله جل وعز، جعلها علامة للنبوة ذلك فى القرآن الذى جعله فى أعلى طبقات البيان»[1] كما يتحدث الرمانى عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**ونتزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا**﴾ الآيات «عن أوجه الشفاء فيقول: «ويقال من أى وجه وصف القرآن بأنه شفاء؟ الجواب: من جهات: منها ما فيه من البيان الذى يزيل عمى الجهل وحيرة الشك، ومنه أنه برهان من جهة التأليف والنظم على أنه معجز يدل على صدق من أتى به.. إلخ»[2].

فالرمانى فى هذا النص والنص السابق يثبت أن القرآن دال على نبوة محمد ﷺ، ودال كذلك على صدقه، وهذا لازم كونه معجزة؛ لأن المعجزة إنما جاءت لتصديقه ولإثبات نبوته.

كما أنه يتحدث هنا صراحة على أن إعجاز القرآن من جهة التأليف والنظم، فليس إذن إعجازه من جهة موضع التشبيه أو جهة الاستعارة كما أراد الباقلانى أن يوهمنا.

كما يتحدث الرمانى بإفاضة عن بيان القرآن وبلاغته عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون**﴾ فيقول: «يقال: ما حكم القرآن فى البيان؟ الجواب: إنه فى أعلى طبقات البلاغة، لأن المعنى به أسرع إلى الأفهام، وأظهر فى الإدراك بمعنى الكلام وأشد تقبلا لما هو عليه من حسن النظام. ويقال: لم احتيج إلى تفسير القرآن مع أنه فى غاية البيان؟ الجواب: لتقصير الإنسان عن إدراك المعنى به لقلة علمه بصواب البيان والكلام على مذاهب العرب الذين هم الأصل فى هذا اللسان فهو كالأعجمى الذى أتى فى امتناع الفهم من جهة تقصيره لا من جهة تقصير الكلام فى البيان... الخ»[3] ففكرة كون القرآن فى أعلى طبقات البيان والبلاغة تسيطر على ذهن الرمانى سيطرة كاملة فلا يمل ذكرها أبدا، ولكنه لا يذكرها بأسلوب واحد، وإنما يضيف فى كل مكان بيانا جديدا يجلى القضية ويكشف عما أشكل فيها، ويرد على ما قد يعترضها من شبه، وهو هنا يرد على من يتساءل: كيف يكون القرآن فى غاية البيان ومع

(١،٢) السابق جـ١٢.
(٣) السابق جـ١٢.

ذلك يحتاج إلى تفسير؟ ويرد الرمانى على هذا بأنه ليس القرآن هو الذى فى حاجة إلى تفسير ولكن الناس هم الذين قصروا عن إدراكه وقعدوا عن فهمه لقلة علمهم بصواب البيان والكلام على مذاهب العرب، أى أن التقصير من الناس لا من أسلوب القرآن.

وهذا حق؛ لأن الأذواق حينما كانت سليمة لم تحتج إلى تفسير للقرآن، وحتى إذا احتاجت فإنما تحتاج إلى أشياء قليلة جدا، فلما فسدت الأذواق وقصرت الأفهام فى الإدراك احتيج القرآن حينذاك إلى تفسير؛ حتى يقف الناس على مراميه وأغراضه.

المقدار المعجز:

يرى الرمانى أن مقدار المعجز من القرآن هو السورة؛ طويلة كانت أو قصيرة؛ لأن ذلك هو صريح نص القرآن الكريم، أما ما دون السورة فإنه يرى أن مقدار المعجز فيها هو أطول آية يقول: «فإذا انتظم الكلام حتى يكون لها كأقصر سورة أو أطول آية ظهر حكم الإعجاز، كما وقع التحدى فى قوله **«فأتوا بسورة من مثله»** فبان الإعجاز. عند ظهور مقدار السورة من القرآن[1] وإذا كان هناك اتفاق بين علماء الأمة على أن مقدار السورة معجز لأن ذلك صريح القرآن فإنهم لم يتفقوا على ما عدا ذلك، فإذا كان الرمانى يرى أن مقدار المعجز هو أطول آية، فإن الأشاعرة يرون أن الآية إذا كانت بقدر حروف سورة وإن كانت سورة الكوثر فإنها تكون معجزة[2].

أقسام البلاغة العشرة

الإيجـاز

الإيجاز قبل الرمانى:

الإيجاز فن من فنون التعبير، برع فيه العرب وتفننوا فيه، وأدركوا سر روعته وعظيم مكانته، لذلك أعطوا الإيجاز أهمية خاصة وعناية كبيرة، حتى عدوا البلاغة هى الإيجاز، قال معاوية لصحار العبدى وهو من بنى عبد القيس: ما تعدون البلاغة فيكم؟ قال صحار: الإيجاز، قال معاوية: وما الإيجاز؟ قال

(١) ثلاث رسائل ص٧٨. (٢) إعجاز القرآن ص٢٥٤.

صحار: أن تجيب فلا تبطئ وتقول فلا تخطئ[1]، ويرى ابن المقفع أن الإيجاز هو البلاغة[2].

فهذا دليل على أن العرب عرفوا الإيجاز ومكانته منذ زمن قديم قبل أن يبدأ التدوين، فلا عجب إذن أن يأخذ الإيجاز طريقه إلى ميدان التأليف فى مراحله الأولى، فأبو عبدة تعرض للإيجاز فى كتابه «مجاز القرآن» ودل عليه، وخاصة ما يعرف بإيجاز الحذف، فعند قوله تعالى: ﴿**ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم وذوقوا عذاب الحريق**﴾، يقول: «مجازه المختصر المضمر فيه وهو معنى: ويقولون ذوقوا عذاب الحريق. ويقول فى قوله تعالى: ﴿**وأشربوا فى قلوبهم العجل**﴾ سقوه حتى غلب عليهم، مجازه مجاز المختصر: وأشربوا فى قلوبهم حب العجل. وفى قول النابغة الذبيانى:

كأنك من جمال أبى أقيس ... يقعقع خلف رجليه بشن

يقول: أقيس حى من الجن: أضمر جعلا يقعقع خلف رجليه بشن[3].

كذلك تعرض الفراء لإيجاز الحذف وسماه إسقاطا أو سقوط المضمر كما فى قوله تعالى: ﴿**وأما الذين أسودت وجوههم أكفرتم**﴾ أسقط «فيقال: «لأن» «أما» لابد لها من جواب بالفاء، ولكنها سقطت كما سقط الفعل المضمر.

أما الجاحظ فقد نظر إلى أسلوب الإيجاز نظرة أوسع؛ حيث تخطى دائرة البحث ف العبارة إلى جملة الكلام، وقاسه بمقياس الغرض، وبناء على هذا فإن الكلام عنده ليس بإطالة ما وقف عند منتهى البغية ولم يجاوز مقدار الحاجة[4].

ويقول: «الإيجاز ليس يعنى قلة عدد الحروف واللفظ، وقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومار فقد أوجزه، وكذلك الإطالة، وإنما ينبغى له أن يحذف بقدر ما لا يكون سببا لإغلاقه ولا يردد وهو يكتفى فى الإفهام بشطره، فما فضل عن المقدار فهو الخطل»[5].

(١) البيان والتبيين جـ١ ص٩٦، الحيوان جـ١ ص٩٠، ٩١.
(٢) الصناعتين ص٢٠.
(٣) أثر القرآن في تطور البلاغة العربية ص٣١، ٣٢.
(٤) الحيوان جـ٦ ص٧.
(٥) السابق جـ١ ص٩١.

ومع هذا فإن الجاحظ يدرك إيجاز الحذف، وإيجاز القصر- بغض النظر عن وضع المصطلحات فلقد عقد الجاحظ فى كتابه «البيان والتبيين» بابا تحدث فيه عن الكلام المحذوف أكثر فيه من الاستشهاد بالآيات والأحاديث وكلام العرب شعره ونثره، وكان يعلق حينا ويترك التعليق حينا آخر[1].

كما أن له كتابا جمع «آيات من القرآن لتعرف بها فصل ما بين الإيجاز والحذف وبين الزوائد والفضول والاستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها فى الإيجاز وترك الفضول، فمنها قوله حين وصف خمر أهل الجنة **﴿لا يصدعون عنها ولا ينزفون﴾** وهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خمر أهل الدنيا، وقوله عزوجل حين ذكر فاكهة أهل الجنة فقال: **﴿لا مقطوعة ولا ممنوعة﴾** جمع بهاتين الكلمتين جميع تلك المعانى، وهذا كثير قد دلتك عليه فإن أردته فموضعه مشهور[2].

وبذلك يكون الجاحظ قد أدرك الإيجاز بنوعيه إدراك الأديب الذواقه، الخبير بأسرار الأساليب، لا إدراك العالم المدقق، الذى يهتم -فى المقام الأول- بإقامة الحدود وصناعة التقسيم، وزاد الجاحظ على غيره بإدراكه أن الإيجاز لا يتوقف عند العبارة الواحدة، وإنما يتعداه إلى القصيدة والخطابة والرسالة والباب من الكتاب، وربما إلى الكتاب نفسه، كما يدل على ذلك ما ذكره فى صدر الجزء السادس من كتابه «الحيوان».

وإذا كان الجاحظ لم يتحدث عن الإيجاز حديثا علميا منظما؛ يضع فيه الحدود، ويكشف عن الفروق بين الأقسام والأنواع، فإن معاصره ابن قتيبه قد نهض بهذه المهمة، فلقد عقد فى كتابه «تأويل مشكل القرآن» بابا تحدث فيه عن الحذف والاختصار، وتكلم فيه كلاما منظما عن إيجاز الحذف، فعن الحذف أن تحذف المضاف وتقيم المضاف إليه وتجعل الفعل له كقوله تعالى: **﴿واسأل القرية التى كنا فيها﴾** أى سل أهلها[3].

ومن الحذف أن توقع الفعل على شيئين وهو لأحدهما وتضمر للآخر فعله كقوله تعالى **﴿فأجمعوا أمركم وشركاءكم﴾** أى وادعوا شركاءكم، وكذلك هو فى مصحف عبد الله[4].

(١) البيان والتبيين جـ٢ ص٢٧٨ وما بعدها.
(٢) الحيوان جـ٣ ص٨٦.
(٣) تأويل مشكل القرآن ص١٦٢.
(٤) السابق ص١٧٤.

ومن ذلك أن يؤتى بالكلام مبنيا على أن له جوابا، فيحذف الجواب اختصارا، لعلم المخاطب به كقوله سبحانه ﴿**ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى بل لله الأمر جميعا**﴾ أراد لكان هذا القرآن فحذف[1].

ومن ذلك حذف الكلمة كقوله تعالى: ﴿**فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم**﴾ والمعنى فيقال لهم: أكفرتم، وكقوله تعالى: ﴿**وما أنتم بمعجزين فى الأرض ولا فى السماء**﴾ أراد: ولا من فى السماء بمعجز[2].

وقد يشكل الكلام ويغمض بالاختصار والإضمار كقوله تعالى: ﴿**أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات**﴾ والمعنى: «أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا ذهبت نفسك حسرة عليه فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء»[3].

ومن الاختصار القسم بلا جواب إذا كان بعده ما يدل على الجواب كقوله تعالى: ﴿**ق والقرآن المجيد بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شئ عجيب أئذا متنا**﴾ نبعث ثم قالوا ﴿**ذلك رجع بعيد**﴾ أى لا يكون[4].

ومنه أن تحذف «لا» من الكلام والمعنى إثباتها كقوله سبحانه ﴿**تالله تفتأ تذكر يوسف**﴾ أى لا تزال تذكر يوسف، وهى تحذف مع اليمين كثيرا، قال الشاعر:

فقلت يمين الله أبرح قاعدا ... ولو ضربوا رأسى لديك وأوصالى[5]

ومن الاختصار أن تضمر لغير مذكور، كقوله عزوجل: ﴿**حتى توارت بالحجاب**﴾ يعنى الشمس ولم يذكرها قبل ذلك[6].

ومن ذلك حذف الصفات كقوله سبحانه: ﴿**وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون**﴾ أى كالوا لهم أو وزنوا لهم[7].

(١) تأويل مشكل القرآن ص١٦٥.
(٢) السابق ص١٦٧، ١٦٨.
(٣) السابق ص١٦٩.
(٤) السابق ص١٦٧، ١٦٨.
(٥) السابق ص١٧٤.
(٦) السابق ص١٧٤.
(٧) السابق ص١٧٧.

وابن قتيبة فى كل هذا يفيض بالشواهد القرآنية والشواهد المختارة من كلام العرب.

الإيجاز عند الرمانى:

هذه هى جهود العلماء قبل الرمانى فى الإيجاز فماذا فعل بعد هذه الجهود التى سبقت؟ هل وقف عندها يرددها ويكررها؟ لقد وقف الرمانى أمام ما سبقه من جهود فى الإيجاز، ونظر فيها نظرة متعمقة، ثم نظر فى أساليب الإيجاز وحللها وبحث عن سر بلاغتها، واستطاع أن يميز بين نوعى الإيجاز، وأن يضع لكل واحد منهما اسمه الذى بقى له إلى يومنا هذا- وإن كانت تسمية إيجاز الحذف ذائعة مشهورة -وعرف كلا منهما ومثل له.

الإيجاز فى النكت:

عرف الرمانى الإيجاز بقوله: «الإيجاز تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى، وإذا كان المعنى يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة فالألفاظ القليلة إيجاز»[1]. وواضح أن الرمانى هنا يتحدث عن الإيجاز فى العبارة، وبهذا فإنا لا نرى أى معارضة بينه وبين الجاحظ الذى ينفى أن يكون الإيجاز بقلة عدد الحروف واللفظ[2]، لأن الجاحظ يتحدث عن الإيجاز فيما هو أبعد من العبارة فيقول: «وقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومار فقد أوجز»[3].ثم يقسم الرمانى الإيجاز إلى قسمين فيقول: «الإيجاز على وجهتين: حذف وقصر»[4] ويعرف إيجاز الحذف بأنه: «إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام» ويعرف إيجاز القصر بأنه: «بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف»، ويعد الرمانى صاحب الفضل الأول فى هذا الفصل الواضح بين نوعى الإيجاز، والتمييز الشافى الذى يزيل كل لبس، كما يعد صاحب الفضل الأول فى تعريف كل منهما تعريفا يحدد خصائصه وملامحه.

أما موضوع التسمية ووضع المصطلح فإنه سبق فى إيجاز الحذف بكثير

(١) ثلاث رسائل ص٧٦.
(٢) الحيوان جـ١ ص٩١.
(٣) السابق جـ١ ص٩١.
(٤) ثلاث رسائل ص٧٦.

من العلماء، وأما إيجاز القصر فإنه -فيما أعلم- أول من أطلق عليه هذه التسمية وإن كان قد أدركه العلماء قبله، ولكن من غير أن يضعوا له مصطلحا. ويمثل الرماني لإيجاز الحذف بأمثلة كثيرة من القرآن الكريم، من غير أن يدلنا على موطن الحذف فيها، كقوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾، ﴿**ولكن البر من اتقى**﴾، ﴿**براءة من الله**﴾، ﴿**طاعة وقول معروف**﴾، وأحسب أن الرماني كان يظن أن هذه الأمثلة معروفة مشهورة، والمحذوف فيها أيضا معروف مشهور، وبالتالي فإنه من العبث أن يقدر المحذوف في كل موطن من المواطن السابقة ويدلنا عليه، كما فعل المتأخرون حينما ذهبوا يقدرون المحذوف في قوله تعالى: ﴿**ولكن البر من اتقى**﴾ فقالوا إن التقدير: «ولكن البر خصلة من اتقى» أو «ولكن ذا البر من اتقى» ويكتفون بهذا من غير أن يكشفوا عن سر الحذف في هذا الموطن.

والرماني يجعل حذف الأجوبة من هذا الباب، ويرى أن حذف الأجوبة أبلغ من الذكر، ففي قوله تعالى: ﴿**ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى**﴾ يقول: «كأنه قيل: لكان هذا القرآن» وعلى الرغم من أن الرماني مسبوق بهذا النوع من الحذف، ومثاله، وبتقدير المحذوف فيه بابن قتيبة فإنه لم يقف حيث وقف ابن قتيبه، ولكنه كشف عن سر هذا النوع من الإيجاز حيث قال: «وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان، فحذف الجواب في قولك: لو رأيت عليا بين الصفين أبلغ في الذكر لما بيناه»[1].

وهذا الجديد الذي صنعه الرماني هو الذي ينبغي أن يهتم به دارسو الإعجاز، والمشتغلون بالدراسات الأدبية، ولقد كان الرماني صاحب سبق فيه، وهو يتكئ في بيان بلاغة الأسلوب على الأثر النفسي للتعبير، والوقوف على المدى الذي تبلغه العبارة، من إثارة المشاعر، وإيقاظ الأحاسيس، حتى تحقق العبارة فائدتها المرجوة، ولقد أصاب الرماني في هذا وأربى على الغاية، فالبلاغة لا تتعلق بالعبارات التي لا تصاغ إلا من أجل إيصال الحقيقة مجردة من كل شيء، ولكنها تكمن في الأساليب التي يهدف بها صاحبها إلى

(١) ثلاث رسائل ص٩٦، ٩٧.

التأثير فى نفوس المستعمين والقراء، وكلما نجح التعبير فى التأثير دخل البلاغة من أوسع أبوابها، ومن هنا كان القرآن فى قمة الفصاحة والبلاغة؛ لأنه استطاع أن يصل إلى دخائل النفوس، وأن يؤثر فيها تأثيرا لا قدرة لأحد على دفعه، حتى شهد الكفار قبل المؤمنين لهذا الأسلوب الفذ الذى لم يسبق ولم يلحق.

ولكن لست أدرى لماذا لم يعلل الرمانى للنوع الأول من الحذف لقد كان غريبا أن يترك الرمانى هذا النوع من غير تعليل، لأن ذلك ضد المنهج الذى اختطه لنفس. فهو لم يترك بابا من أبواب البلاغة إلا وعنى ببيان بلاغته وموطنها وسرها، أما هنا فإنه لم يعن ببلاغه هذه الآيات، فلم يدلنا على موطن الحذف، وهذا أمر يسير، ولم يدلنا على سر بلاغته، وهذا ما لم نكن نتوقعه منه، فهل يريد أن يقول إن معرفة بلاغة هذا اللون من الحذف أمر هين كمعرفة المحذوف تماما؟ إذا فات الرمانى أن يتحدث عن سر بلاغة الحذف هنا فإننا ينبغى أن نضع يدنا على سر بلاغته، ففى قوله تعالى: **﴿واسأل القرية﴾** حذف تقديره «واسأل أهل القرية» والفرق بين الأسلوبين شاسع، فإيقاع السؤال على القرية يعنى أن الأمر معلوم مشهور كالشمس فى رابعة النهار، لا ينكره أحد ولا يستطيع أن يمارى فيه، بل إن القرية بكل ما فيها ومن فيها ممن تدب به الحياة، من إنسان وحيوان ونبات، وما لا حياة فيه، من تراب وحجر وحيطان وغير ذلك، كل هؤلاء يدركون الأمر، وإذا سألتهم أجابوك بما يصدقنا، وأين هذا من «واسأل أهل القرية» حيث قصر معرفة الأمر على سكان القرية من بنى الإنسان دون غيرهم، وحتى على افتراض أنهم جميعا دون استثناء يعلمون ذلك ويقرون به إلا أن المبالغة لا تصل فيه إلى شئ مما وصل إليه الأسلوب الأول، الذى يتفق مع ما فى نفوسهم من يقين وصدق فى ما يقولون، وخوفهم من أن يكذبهم والدهم، فهم قد أضاعوا أخا لهم قبل ذلك عمدا، وخوفهم على أبيهم، وهم الآن قد عادوا من غير أخيهم الثانى، إلا أنهم هذه المرة لم يضيعوه، وإنما هو الذى سرق، ولكن أباهم على أى حال لن يصدقهم فيما يقولون، ولهذا كان التعبير بالإيجاز أدل على ما فى نفوسهم، وزادوا على الإيجاز أيضا التأكيد بإن واللام واسميه الجملة إمعانا فى اليقين بأنهم هذه المرة صادقون كل الصدق فيما يقولون.

وفى قوله تعالى: ﴿ولكن البر من اتقى﴾ نرى الآية الكريمة تخبر عن البر بالمتقى حتى كأنه هو، فكأن البر تجسد فأصبح فى صورة المتقى، فهل يمكن أن ندرك هذه الغاية بالأسلوب الذى لا حذف فيه، سواء قدرناه. «ولكن ذا البر من اتقى» أو: «ولكن البر خصلة من اتقى»؟.

ثم يتحدث الرمانى عن الإيجاز بالقصر فيرى أنه «أغمض من الحذف وإن كان الحذف غامضا؛ للحاجة إلى العلم بالمواضع التى يصلح فيها من المواضع التى لا يصلح»[1] ويمثل لايجاز القصر بعدد من الآيات منها: ﴿يحسبون كل صيحة عليهم﴾ ﴿وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها﴾ ﴿إنما بغيكم على أنفسكم﴾.

وهنا أيضا لم يكشف الرمانى سر الإيجاز وبلاغته فى هذه الآيات، بل لم يكشف عما تدل عليه هذه الكلمات القصيرة من معان كثيرة، كما فعل الجاحظ من قبل، حينما كشف مدى الإيجاز فى حديث القرآن عن فاكهة أهل الجنة، وفى حديثه عن خمر الجنة، وكأن الرمانى لم يشأ أن يكرر صنع الجاحظ، فاكتفى به لأنه مهد الطريق ووطأ السبيل.

لكن الرمانى عقد موازنة بين قوله تعالى: ﴿ولكم فى القصاص حياة﴾ وبين قول العرب: «القتل أنفى للقتل»[2] ويبين أن الآية أبلغ فى الإيجاز من هذا القول المأثور، ويظهر هذا من عدة وجوه، فالآية:

١- أكثر فى الفائدة. ٢- أوجز فى العبارة.

٣- أبعد من الكلفة بتكرير الجملة. ٤- أحسن تأليف بالحروف المتلائمة.

أما الكثرة فى الفائدة ففى الآية كل ما فى قولهم: «القتل أنفى للقتل» وزيادة معان حسنة منها إبانة العدل لذكره القصاص، وإبانة الغرض المرغوب فيه لذكره الحياة، ومنها الاستدعاء بالرغبة والرهبة لحكم الله.

وأما الإيجاز فى العبارة فإن الذى هو نظير «القتل أنفى للقتل» قوله: ﴿القصاص حياة﴾ والأول أربعة عشر حرفا والثانى عشرة أحرف[3].

(١) السابق ص٧٧.

(٢) هذا الاثر منسوب إلي سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه. زهر الآداب جـ٤ ص١٠٦٢.

(٣) يقول د. عبد القادر حسين «ولو أن الرماني أرجع بلاغة الآية إلي اختصار ألفاظها دون عدد =

وأما بعده من الكلفة بالتكرير الذى فيه على النفس مشقة فإن فى قولهم: «القتل أنفى للقتل» تكريرا غيره أبلغ منه، ومتى كان التكرير كذلك فهو مقصر فى باب البلاغة عن أعلى طبقة.

وأما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة فهو مدرك بالحس، وموجود فى اللفظ، فإن الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة؛ لبعد الهمزة من اللام، وكذلك الخروج من الصادر إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام فبإجماع هذه الأمور التى ذكرناها صار أبلغ منه وأحسن وإن كان الأول بليغا حسنا[1].

فالرمانى هنا يشهد لعبارة القتل أنفى للقتل بالبلاغة، ولكن بلاغتها دون بلاغة القرآن، وأخذ يدلل على ذلك بما يدل على عمق إدراكه وسعة إحاطته، وشفافية ذوقه، وخبرته بالأساليب، والحق أن الرمانى لم يكن أول من أقام موازنة بين هذه الآية وبين ذلك القول المأثور، فلقد سبقه إلى ذلك المبرد فى كتابه «البلاغة» إلا أنه ذكر هناك فرقا واحدا بينهما هو أن الآية أكثر فائدة[2] لكن الرمانى قد أفاض فى الكشف عن بلاغة الإيجاز فى الآية، وما تمتاز به على هذا القول المأثور إفاضة تحسب له وتضاف إلى رصيده فى البحث البلاغى.

إلا أننا لا نتفق مع الرمانى فيما تحدث به عن حسن التأليف فى الآية، فلو أن الرمانى انتصر على أن حسن التأليف مدرك بالحس لكان هذا كافيا، أما أن يذهب إلى أن الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة، والخروج من الصاد إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام فهذا ما لم يوفق فيه كل التوفيق.

ذلك أنه قد جعل حسن التأليف فى الكلام بمثابة حسن التأليف فى الكلمة الواحدة، فجعل التلاؤم يقوم بين آخر حرف من الكلمة السابقة مع

= = حروفها لكان «أصوب» (أثر النحاة في البحث البلاغي ص٢٥٥) وواضح أن الرماني لم يجعل بلاغة الآية في عدد حروفها، ولكن في مجموعة أمور، منها بل أقلها مسألة عدد الحروف.

(١) ثلاث رسائل ص٧٧، ٧٨. (٢) من «أثر النحاة في البحث البلاغي» ص٢٥٤.

أول حرف من الكلمة التى تليها، مع أن حسن التأليف فى الكلمات ينبغى أن يقاس بغير مقياس حسن التأليف فى الكلمة؛ لأن الكلمة قائمة على تأليف الحروف، والكلام قائم على اجتماع كلمات مختلفة، فكيف يكون المقياس واحدا؟ ففى قول الشاعر:

وقبر حرب بمكان قفر ... وليس قرب قبر حرب قبر

كلمات متلائمة الحروف، إذا نظرنا إلى كل واحدة بمفردها، ولكن إذا نظرنا إليها مجتمعة وجدناها شديدة التنافر، وهذا يدل على أن مقياس التلاؤم فى المفردات يختلف عن مقياس التلاؤم فى الكلمات المجتمعة، وهذا ما لم يتنبه له الرمانى، فراح يعامل الكلمات المجتمعة كما يعامل الكلمات المفردة، ولقد أحسن ابن سنان الخفاجى حينما تحدث عن هذا الموضوع بإفاضة[1] وحتى لو سرنا فى طريق الرمانى وفى المنهج الذى سلكه، وجعلنا مقياس تأليف الكلمات وتأليف الحروف واحدا، فإننا سنجده وفق فى بعض ما ذهب إليه وأخفق فى بعضه الآخر.

ولقد رجعت إلى الجداول والإحصاءات التى قام بإعدادها الدكتور/ محمد أحمد السيد خاطر[2] للكلمات العربية، والتى أنفق فيها جهدا ووقتا وزمنا لا يقدر بثمن، فتبين أن الخروج من الفاء إلى اللام أعدل فعلا من الخروج من اللام إلى الهمزة كما قال الرمانى.

ولقد اخترت صيغا مختلفة لأتحقق من هذا الذى ذهب إليه الرمانى فأطرد ذلك فيها، فمثلا صيغة «فعل» فى اللغة العربية أثبتت الإحصاءات أن الفاء تعقبها اللام فى اثنى عشرة كلمة، تقابلها خمس كلمات فقط من هذه الصيغة أعقبت فيها الهمزة اللام، وهذا فى العلاقة بين فاء الكلمة وعينها، أما فى العلاقة بين عين الكلمة ولامها فإن الفاء تتلوها اللام فى ثلاث عشرة كلمة فى مقابلة ست كلمات تلت فيها اللام الهمزة، هذا ولم يحدث أن تخلف هذا التفاوت فى كل الصيغ التى اخترتها لأبحث فيها عن صدق ما ذهب إليه الرمانى، وهذه الصيغ هى:

(١) سر الفصاحة ص٦٥ وما بعدها.

(٢) عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية -بنات- بني سويف الآية، وهذه الجداول والإحصاءات جزء من رسالته للدكتوراه.

فَعَل - فَعِل - فَعُل - فَعْل - فَاعَل - فَعُول - فَعِيل - فَعْلَل.

إلا أن صيغة فعلل كانت فيها ثلاث انتقالات من الأول إلى الثانى، ومن الثانى إلى الثالث ومن الثالث إلى الرابع، ولقد تساوت الكلمات التى أعقبت فيها اللام الفاء مع الكلمات التى أعقبت فيها الهمزة اللام فى صيغة واحدة وهى «فاعل»، ففى كلا الأمرين وردت كلمة واحدة فى الانتقال من الأول إلى الثانى، وثلاث كلمات فى الانتقال من الثانى إلى الثالث، وهذا التساوى لا يؤثر فى النسب العامة التى تثبت أن مجاورة الفاء اللام أكثر ورودا فى الكلمات العربية من مجاورة اللام للهمزة. فالرمانى وفق فى هذا لكنه لم يوفق فيما ذهب إليه من أن الخروج من الصاد إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام، وأنا أعتقد أن الذى دفعه إلى هذا هو نظرته إلى الأسلوب القرآنى ووضعه إياه فى الطبقة العليا من البلاغة، ومن هنا فلابد أن يتحقق كل ما زعمه، والأسلوب القرآنى فى غنى عن هذا الحكم الجزافى، وعن الشطط فى تطبيقه، فالألف وهى من حروف اللين تصح لمجاورة أى حرف من حروف الهجاء، ولا تتأبى على هذا أبدا، بل إنها تكثر فى الكلمات بوضوح لا يحتاج إلى تدليل، فهل تكون مجاورة الصاد للحاء وهما متباعدان مخرجا أكثر ورودا وأعدل من مجاورة الألف اللينة للام؟ إن ذلك لا يكون، ولا يضير هذا القرآن فى شئ؛ لأن مقياس تأليف الكلمات يختلف عن مقياس تأليف الحروف، ولقد ثبت من الإحصاءات فى صيغة «فعل» أن الصاد إذا كانت فاء الكلمة فإن الحاء تتلوها فى خمس كلمات، ولما كانت الألف اللينة لا تأتى فى أول الكلمات فإننا نجد كلمة واحدة تقع فيها الألف اللينة فاء الكلمة، ولكن إذا كانت الصاد عينا والحاء لاما فإنها ترد فى ثلاث كلمات فقط، تقابلها تسع وعشرون كلمة تقع فيها الألف اللينة عينا واللام لاما، وهى نسبة شاسعة من غير شك، ولقد ظلت النسب متباعدة فى كل الصيغ التى عدت إليها، لنتحقق من هذه النتيجة وهى نفس الصيغ السابقة، ولم تتساو فى أى من هذه الصيغ، أو حتى تتقارب، ولهذا فإن الرمانى لم يوفق فى هذا الجزء من الحكم. وإذن فالرمانى هنا أخطأ مرتين ما كان أغناه عنهما:

الأولى: عندما جعل مقياس تأليف الكلمات وتأليف الحروف واحدا.

الثانية: عندما أراد أن يطبق هذا المقياس الموحد على الموازنة بين آية القصاص والقول المأثور.

على أن هناك من يلوم الرمانى؛ لأنه يجعل مقياس الإيجاز بكثرة الحروف وقلتها ويرى أننا لو طبقنا هذا المقياس لكانت «الإشارة أكثر بلاغة من اللفظ؛ لأنها تخلو من الألفاظ والحروف كلية، وقد كان ينبغى ألا يكون عدد الحروف هو مقياس البلاغة، بل ينبغى أن يكون مقياس الحسن والبلاغة فيما يحمله اللفظ من معنى، وما يلقيه من ظلال، وما يثيره من صور وأفكار، فكلما كانت الألفاظ أكثر إيحاء بالمعنى المقصود والصور والأفكار المطلوبة كانت أدخل فى البلاغة وأقرب إلى الفصاحة، وبهذا وحده يمكن إدراك الإيجاز بصورته الحقيقية»[1].

ونحن نقول إن هذا المقياس البديل الذى وضعه لإدراك الإيجاز بصورته الحقيقية مقياس عام تقاس به كل فنون التعبير الأدبى، وليس الإيجاز وحده، ومن الذى قال إن الرمانى أهمل هذا الجانب ولم يعتد به؟ إن الرمانى هو أول من عالج الأساليب وخاصة أسلوب القرآن الكريم بهذه الرؤية فى ما أصح، والرمانى حينما قال: «وإذا كان المعنى يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة فالألفاظ القليلة إيجاز» لم يكن يريد إلا أن يضع معالم نفرق على هديها بين الإيجاز وغيره، وبعد هذا قد يدخل الإيجاز دائرة البلاغة إذا أصاب الغرض ووقع موقعه، وقد يكون بعيدا عن ميدان البلاغة إذا جاء فى غير موضعه، وليست الحروف هى مقياس بلاغة الإيجاز.

ولا أدرى لماذا جعل الأستاذ الدكتور الإشارة أبلغ من الإيجاز رادا على الرمانى مطبقا مقياسه؟ إن الإشارج وسيلة من وسائل الدلالة الخمسة التى أشار إليها الجاحظ، والدلالة ليست دائما من وادى البلاغة؛ إلا إذا كانت دلالة قولية، لأن البلاغة تتعلق بالكلام فقط منطوقا أو مكتوبا، فهل ظن الدكتور أن الرمانى هنا يتحدث عن الدلالات، ويفاضل بينها حتى يقرن الإشارة بالإيجاز؟

ولما كان الرمانى يتحدث فى كتابه هذا عن البلاغة بحسبانها وجها من وجوه الإعجاز، وكان فى أساليب العرب من الإيجاز ما يعجب ويطرب فإنه أراد أن يضع حدا فاصلا بين المعجز من البيان وما يقصر عن حد الإعجاز، فليس

(١) أثر النحاة في البحث البلاغي ص٢٥٢، ٢٥٣.

فى الإيجاز وحده إعجاز إذن؛ لأنه لو كان كذلك لكان فى كلام العرب ما يشارك القرآن فى إعجازه، لكن ظهور الإعجاز إنما «يكون باجتماع أمور يظهر بها للنفس أن الكلام من البلاغة فى أعلى طبقة، وإن كان قد يلتبس فيما قل بما حسن جدا، لإيجازه، وحسن رونقه، وعذوبة لفظه، وصحة معناه، كقول على رضى الله عنه: «قيمة كل امرئ ما يحسن»[1].

وإذن فهذه الكلمات القليلة الموجزة على الرغم من الأوصاف التى وصفها بها الرمانى لا ترقى إلى درجة الإعجاز، لأن الإعجاز لا يظهر فى مثل هذه الشذرات، فلابد من تأليف كلام حتى يكون كأقصر سورة أو أطول آية؛ حتى ينظر فى بلاغته، فإذا كانت فى أعلى طبقة فهو كلام معجز، وهذا هو القرآن الكريم، وإذا لم يكن فى أعلى طبقة لم يكن معجزاً، وهذا هو ما سوى القرآن من أساليب البيان، وهذه اللفتة من الرمانى تدل على أنه يؤمن بأن فى كلام العرب ما يصل إلى الطبقة العليا من البلاغة، ولكن ذلك إن وجد إنما يوجد فيما دون القدر المعجز من القرآن، وما دامت تدور فى هذا المقدار فإنها لا ترقى إلى منزلة القرآن، لأن القرآن كله فى الطبقة العليا من البلاغة ولهذا كان معجزا.

وكأن كلام الرمانى هذا آثار تساؤلا عند هواة الجدل والمماحكة مؤدك أنه إذا وجد فى كلام العرب مثل هذا الأسلوب فلماذا لا نفترض أن العرب يمكن أن يأتوا بالكثير من مثله، حتى يجتمع لهم مقدار السورة أو الآية، وحينئذ ينتفى تفرد القرآن بالطبقة العالية، وينتفى بالتالى أنه معجز، ويوجد حينذاك من أساليب العرب ما يقف أمام القرآن، ويكون فى مستوى بلاغته؟ وإذا كان الإنسان عاجزا عن أن يصل إلى ذلك فهلا افترض أنه إذا بلغ فى الصناعة مبالغها القصوى وصل بكلامه كله إلى مستوى هذا الأسلوب الفذ الذى لا يوجد إلا فى الشعر والنوادر؟ وهلا افترضنا أن القرآن من هذا الباب؟

يرد الباقلانى على هذا التساؤل بعد أن يحكيه فيقول: «فالجواب: أنا لم نجد أحدا بلغ الحد الذى وصفتم فى العادة وهذا كلام العرب بين أيدينا ليس فيه شئ يدانى بلاغة القرآن أو يقترب منها، ومادام الأمر كذلك ومادام التحدى مستمرا فإن عجز العرب حينئذ لا يحتاج إلى شاهد ودليل وبذلك يكون القرآن

(١) ثلاث رسائل ص٧٨.

ناقضا للعادة وخارقا للجملة»[1].

ثم يعود الرمانى فيفرق بين الإيجاز والتقصير؛ فيرى أن الإيجاز لا إخلال فيه بالمعنى المدلول عليه، وليس كذلك التقصير، لأنه لابد فيه من الإخلال بالمعنى المدلول عليه، وعلى هذا فالإيجاز بلاغه والتقصير عى(٢).

وكأن الرمانى يرد بهذه النظرة على من يتهمه بأنه يجعل مقياس الإيجاز هو كثرة الحرف وقلتها، فها هو ذا بنفسه ينفى ذلك، فقد يشتبه الإيجاز بالتقصير؛ لأن فى كليهما تقليلا للحروف، أو تقليلا للكلمات، ولكن على الرغم من هذا التشابه فإن الإيجاز يشترط فيه ألا يخل بالمعنى المدلول عليه، وأن يقع موقعه، ويصب غرضه، فإن لم يكن كذلك لم يكن إيجازا، ثم يستطرد الرمانى من هذه التفقة بين الإيجاز والتقصير إلى التفرقة بين الإطناب والتطويل، فالإطناب يكون فى تفصيل المعنى وما يتعلق به فى المواضع التى يحسن فيها ذكر التفصيل، وأما التطويل فتكلف الكثير فيما يكفى منه القليل، وعلى هذا فالإطناب بلاغة والتطويل عى؛ لأن من يسلك طريق التطويل يكون كالسالك طريقا بعيداً جهلا منه بالطريق القريب، لكن من يسلك طريق الإطناب يكون كالسالك طريقا طويلا فيه نزهة كثيرة وفوائد عظيمة[3]. وبهذا يدلنا الرمانى على أن البلاغة كما توجد فى الإيجاز توجد فى الإطناب ولكل واحد منهما موضعه الخاص به، فإذا حل فيه كان بلاغة وإن لم ينزل فى مكانه لم يكن بلاغة.

فالمقام هو الذى يحتم على المرء أن يعبر بأسلوب الإيجاز أو يعبر بأسلوب الإطناب، فإذا لبى الإنسان نداء الغرض حقق الهدف واستحق صفة البليغ، وكان كلامه بليغا وإلا فإن البلاغة تتأبى عليه وعلى أسلوبه إيجازا كان أو إطنابا، بل إن الأسلوب حينئذ لا يقال له إيجاز أو إطناب وإنما يقال له تقصير أو تطويل وكلاهما عى.

ثم يتحدث فى القسم الباقى من هذا الباب حديثا تقريريا يخلو من تذوق

(١) إعجاز القرآن ص٢٨٦، ٢٨٧.
(٢) ثلاث رسائل ص٧٨.
(٣) السابق ص٧٨، ٧٩.

جمال الأساليب، الذى هو سمته الأساسية، بل إنه أطال هذا الحديث التقريرى على غير عادته فى «النكت»، فهو يقسم الإيجاز إلى وجهين:

أحدهما: إظهار النكتة بعد الفهم لشرح الجملة.

والآخر: هو إحضار المعنى بأقل ما يمكن من العبارة[1].

ولا أدرى ما علاقة الوجه الأول بالبلاغة ونحن الآن فى الإيجاز البلاغى؟

إن الرمانى نفسه يقرر أن النوع الأول يكثر فى العلوم القياسية، ومادام كذلك فأولى به أن يكون بعيدا عن ميدان البحث البلاغى؛ لأن هذا اللون من الإيجاز يتعلق بالقوانين والقواعد العامة فى العلوم القياسية، ويشمل التعريفات، وربما لا أكون مبالغا إذا قلت إنه يشمل المعادلات الرياضية وقوانين العلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية وما جرى مجراها، فكل هذا يدخل تحت النوع الأول من الإيجاز الذى ذكره هنا، فالمتخصص فى أى علم من هذه العلوم يستطيع أن يذكر التعريف أو القانون أو القاعدة أو المعادلة أو النظرية ويكتفى بها عن الإفاضة فى الشرح إن كان الحديث مع من يفهم مدلول هذه الأشياء، فيكون بذلك قد سلك طريق الإيجاز، إلا أن ذلك بعيد جدا عن الإيجاز الذى يحتل من البلاغة مكانا مرموقا، فإيجاز العلوم القياسية أشبه بالأرقام الرياضية؛ فكل كلمة فيه ذات دلالة محددة واضحة، والإيجاز البلاغى يعتمد على العبارات الموحية التى تحفل بالظلال والألوان، وكلما كانت أكثر إيحاءً كانت أدخل فى البلاغة، وهذا على النقيض تماما من الإيجاز الأول. وأنا اعتقد أن الذى دعا الرمانى إلى ذلك هو أنه رجل ذو باع طويل فى عديد من العلوم القياسية، ولم يستطع أن يتخلص منها، وهو يدخل مجالا لا علاقة له بتلك العلوم.

ويتابع الرمانى كلامه التقريرى فى الإيجاز فيقسمه إلى ثلاثة أوجه:

الإيجاز بسلوك الطريق الأقرب دون الأبعد، فقد يكون للمعنى طريقان أحدهما أقرب من الآخر كقولك: «تحرك حركة سريعة» فى مكان «أسرع».

وإيجاز باعتماد الغرض دون ما تشعب؛ فقد يكتنف الغرض شعب كثيرة

(١) السابق ص٧٩.

كالتشبيب المدبج.

وإيجاز بإظهار الفائدة بما يستحسن دون ما يستقبح، لأن المستقبح ثقيل على النفس، وإذا ظهرت الفائدة بما يستحسن فهو إيجاز لخفته على النفس. ولو أن الرمانى جعل الوجه الثالث من هذا التقسيم شرطا للإيجاز كله لكان أحسن من أن يجعله وجها مستقلا بنفسه، ذلك أن حسن الألفاظ ينبغى أن يكون شرطا فى كل باب من أبواب البلاغة وهو نفسه قد عرف البلاغة بأنها: «إيصال المعنى إلى القلب فى أحسن صورة من اللفظ»، فما معنى جعله ظهور الفائدة بما يستحسن دون ما يستقبح وجها مستقلا من وجوه الإيجاز؟ وهل إذا أدى المرؤ الفائدة بما يستحسن، ولكن فى إطناب لأن المقام يقتضيه يكون موجزا ويكون الكلام إيجازا؟ إننا إذا أردنا أن نحقق هذه المسألة جعلنا هذه الأقسام الثلاثة قسمين فقط، وجعلنا الوجه الثالث شرطا لهما، وهذان القسمان هما:

الأول: الإيجاز فى العبارة، وهو ما عبر عنه بسلوك الطريق الأقرب دون الأبعد، وهذا القسم هو نفس الوجه الثانى من التقسيم السابق، وهو إحضار المعنى بأقل ما يمكن من العبارة، وهو الإيجاز الذى سبق شرحه وتحليله وتقسيمه وتعريفه والتمثيل له.

والثانى: هو الإيجاز فى الغرض، وهو الذى عبر عنه بقوله: «وإيجاز باعتماد الغرض دون ما تشعب، وهذا إيجاز يبتعد عن إيجاز العبارة الذى شرحه وفصله وأطال القول فيه، وهذا اللون من الإيجاز يتلخص فى اختصار الطريق للوصول إلى الغرض، دون مقدمة ولا تمهيد، ولا توطئة، فإذا كان الغرض مدحا فعليه أن يقصد إليه رأسا دون المقدمة الغزلية المعروفة مثلا، وإذا كان استعطافا واعتذارا فعليه أن يهجم على غرضه هجوما دون تمهيدا أو مقدمة... وهكذا.

ولكن هل يعد هذا النوع من الإيجاز بلاغة فى كل حين؟ إن الرمانى لم يقل أن الإيجاز بلاغة فى كل حين، ولكنه قال: إن لكل من الإيجاز والإطناب موضعه الذى هو به أحق وأولى، وإذن فإن هذا اللون من الإيجاز هو كذلك، فإذا كان المقام فى حاجة إلى المقدمات، ليستميل قلب الممدوح

مثلا فالإطناب فى الغرض بلاغة، والإيجاز عى، وإذا كان المقام ليس فى حاجة إلى هذه المقدمات فالإيجاز باعتماد الغرض دون ما تشعب بلاغة والعدول عنه عى.

غير أن هذا اللون من الإيجاز لم يعن به الرمانى عناية كافية كالإيجاز فى العبارة، وكان أولى به أن يفصل القول فيه وفى أسبابه وفى سر بلاغته، كما كان ينبغى أن يمثل له كما مثل للنوع الأول من الإيجاز، وهذا النوع من الإيجاز قد سبق الجاحظ إليه كما أشرنا إلى ذلك من قبل، ثم جاء الرمانى ولم يضف إلى صنيع الجاحظ شيئا جديدا، اللهم إلا إذا حسبنا أن توضيحه لهذه النقطة بقضية المدح والتشبيب إضافة إلى الجاحظ.

لكن هناك فرقا بين أسلوب الجاحظ المسهب وأسلوب الرمانى الموجز، الذى يتفق مع طبيعة كتاب «النكت».

والرمانى لا يتوقف بحديثه التقريرى عند هذا الحد ولكنه يقرر أيضا أن الإيجاز:

١- تهذيب الكلام بما يحسن عن البيان.

٢- تصفية الألفاظ من الكدر وتخليصها من الدرن.

٣- البيان عن المعنى بأقل ما يمكن من الألفاظ.

٤- إظهار المعنى الكثير باللفظ اليسير.

وهذا كله لا يخرج فى مضمونه عما سبق من حديث فى الإيجاز، ولست أدرى ما الذى دفعه إلى هذا التكرار فى تلك الرسالة الموجزة؟.

ثم يقول: «والإيجاز والإكثار إنما هما فى المعنى الواحد، وذلك ظاهر فى جملة العدد وتفصيله كقول القائل: لى عنده خمسة وثلاثة واثنان فى موضع عشرة»[1].

ولست أدرى ما جدوى هذا المثال هنا؟ أهى إضافة إلى حديثه السابق فى الإيجاز الذى يكثر فى العلوم القياسية؟ وهل يعد الرمانى رقم عشرة من الإيجاز؟ وهل لهذا الإيجاز قيمة بلاغية؟ ومن الذى سيفرق العشرة هذا

(١) ثلاث رسائل ص٨٠.

التفريق أو سواه إلا أن يكون من فصيلة «باقل»؟!

إن الرمانى يمثل هذه العبارات التى تتخلل حديثه هنا يدلنا على أن العلوم القياسية متغلغلة فى أعماقه، حتى وهو يتحدث فى قضايا الذوق والبيان والبلاغة والإعجاز، إلا أنه يختم حديثه عن الإيجاز فى النكت خاتمة حسنة تدل على مدى ما يتمتع به من ذوق شفاف، يدرك به روعة الإيجاز وجماله، يقول: «وإذا كان الإطناب لا منزلة إلا ويحسن أكثر منها، فالإطناب حينئذ إيجاز، كصفة ما يستحقه الله تعالى من الشكر على نعمه فإطناب فيه إيجاز»[1] وهذا الحديث منه عن الإيجاز فى الغرض، ومعنى هذا أن الإيجاز والإطناب من الأمور النسبية، فقد يكون الإيجاز إطناباً وقد يكون الإطناب إيجازا كما يقول هو: «وقد يطول الكلام فى البيان عن المعانى المختلفة وهو مع ذلك فى نهاية الإيجاز» وهذه النسبية فى الإيجاز والإطناب قد آخذت طريقها إلى مدرسة السكاكى حيث يقول: «أما الإيجاز والإطناب فلكونهما نسبيين لا يتيسر الكلام فيهما إلا بترك التحقيق والبناء على شئ عرفى» ... الخ.

كما يشير إلى أن الوجازة متفاوتة بين وجيز وأوجز بمراتب لا تكاد تنحصر، والإطناب كذلك[2] وإذا كان الجاحظ قد سبق إلى أن الكلام قد يكون إيجازا وهو يملأ بطن طومار إلا أنه لم يجعل الإيجاز والإطناب من الأمور النسبية؛ وعلى هذا فإن الرمانى هو واضع أساس النسبية فى الإيجاز والإطناب فيما أعلم، وعلى طريقه سار المتأخرون.

هذا والإيجاز عند الرمانى يعلو غيره من سائر أنواع الكلام، وألوان البيان، ولكن ذلك لن يتيسر لأحد إدراكه، إلا من عرف الإيجاز ومراتبه، وتأمل ما جاء منه فى القرآن الكريم؛ لأن القرآن يضع الإيجاز موضعه الذى هو به أحق وأولى، ومن هنا فضل سائر الكلام.

ابن رشيق يضيف:

تحدث الرمانى فى رسالة «النكت» عن الإيجاز بإفاضة كما اتضح، واستطرد إلى الحديث عن الإطناب، والعلاقة بينه وبين الإيجاز، والفرق بينه وبين التطويل، ولم نره يشير أى إشارة إلى ما عرف عند المتأخرين بالمساواة،

(١) السابق ص٨٠.
(٢) المفتاح ص١٣٣.

فهل غاب عن الرمانى هذا اللون من التعبير؟

إن ابن رشيق القيروانى ينقل عن الرمانى تعريفا للمطابقة هو فى الحقيقة تعريف للمساواة قال: «وقال الرمانى: المطابقة مساواة المقدار من غير زيادة ولا نقصان»[1].

وقال عنه ابن رشيق: «إنه أحسن قول سمعه فى المطابقة من غيره وأجمعه لفائدة»[2] لكن ابن رشيق لم يدلنا على مصدره الذى نقل عنه هذا التعريف، ولم يزد على أن نسبه للرمانى، وللرمانى بحوث عديدة فى هذا الميدان.

ويعلق أبو هلال العسكرى على قول حكيم الهند فى معرض حديثه عن البلاغة «أعلم أن حق المعنى أن يكون الاسم له طبقا»[3] فيقول: «وقوله: وحق المعنى أن يكون له الاسم طبقا أى يكون الاسم طبقا للفظ بقدر المعنى، غير زائد عليه ولا ناقص عنه»[4] ومن المعلوم أن أبا هلال اعتمد على الرمانى فى كثير من آرائه، وإن كان قد أغفل نسبة هذه الآراء إلى صاحبها فهل نقول إن كلامه هنا أيضا مأخوذ من الرمانى من غير النكت خاصة أن هذا التعريف قد نسبه ابن رشيق صراحة إلى الرمانى؟

وقبل أن أجيب على هذا السؤال ينبغى أن أعود إلى ابن رشيق فى حديثه عن الإيجاز فنراه يقول: «والإيجاز عند الرمانى على ضربين: مطابق لفظه لمعناه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه كقولك: سل أهل القرية، ومنه ما فيه حذف للاستغناء عنه فى ذلك الموضع، كقول الله عزوجل: ﴿واسأل القرية﴾ وعبر عن الإيجاز بأن قال: «هو العبارة عن الغرض بأقل ما يمكن من الحرف، ونعم ما قال، إلا أن هذا الباب متسع جدا، ولكل نوع منه تسمية سماها أهل هذه الصناعة، فأما الضرب الأول مما ذكره أبو الحسن فهم يسمونه: المساواة، ومن بعض ما أنشدوا فى ذلك قول الشاعر:

يا أيها المتحلى غير شيمته ... إن التخلق يأتى دونه الخلق

ولا يواتيك فيما ناب من حدث ... إلا أخو ثقة فانظر بمن تثق

(١) العمدة جـ٢ ص٦.
(٢) السابق جـ٢ ص٧.
(٣) الصناعتين ص٢٦.
(٤) السابق ص٤١.

فهنا شعر لا يزيد لفظه على معناه ولا معناه على لفظه شيئا.. الخ»[1].

فهذا النص يدل على أن الرمانى عرف المساواة ومثل لها، وجعلها جزءاً من الإيجاز وقسما من أقسامه ولكن لم يقل لنا هل تحدث الرمانى عن سر بلاغته؟

إلا أن مصطلح المساواة ليس من وضع الرمانى كما يبدو من كلام ابن رشيق: «فأما الضرب الأول مما ذكره أبو الحسن فهم يسمونه المساواة».

والمطلع على حديث أبى هلال فى هذا الموضوع يراه قريبا جدا من كلام ابن رشيق هذا، فبعد أن تحدث عن المطابقة فى تعليقه على كلام أهل الهند يعود فيقول عند حديثه عن الإيجاز: «ومما يدخل فى هذا الباب المساواة، وهو أن تكون المعانى بقدر الألفاظ، والألفاظ بقدر المعانى لا يزيد بعضها على بعض وهو المذهب المتوسط بين الإيجاز والإطناب»[2].

وإذ غضضنا النظر عن وسطية المساواة بين الإيجاز والإطناب والتى ناقض بها نفسه وجدنا أن حديث الرمانى الذى نقله عنه ابن رشيق فى هذا الموضوع هو حديث أبى هلال العسكرى نفسه، وإذن فإن أبا هلال اعتمد هنا- كما اعتمد فى كثير من المواطن على الرمانى من غير أن يشير إليه أدنى إشارة ومما يلاحظ أن أحدا من الباحثين لم يشر إلى أن أبا هلال العسكرى اعتمد فى هذا الموطن على كلام الرمانى، وذلك لأن الغالبية العظمى منهم اعتمدت على وجوه البلاغة العشرة التى وردت فى «النكت»، ولو رجعوا إلى المصادر الأخرى للوقوف على بلاغته لأمنكهم أن يكتشفوا هذا بسهولة، فلولا إشارة ابن رشيق الصريحة إلى مذهب الرمانى فى المساواة لما استطعنا أن نكشف الغطاء عما أخذه أبو هلال من الرمانى.

وكأنى بأبى هلال وهو يقرر أن المساواة مرحلة متوسطة بين الإيجاز والإطناب يفتح الباب على مصراعيه لمن جاءوا بعده ليقروا هذه الوسطية.

وبهذا يتبين أن الرمانى صاحب سبق لا ينكر إلى التمييز بين الإيجاز والإطناب والمساواة- وإن كان قد عدها جزءا من الإيجاز-، وإلى إقامة الحدود بين أنواع الإيجاز المختلفة، وإلى الكشف عن سر بلاغته، وكان حديثه فى

(١) العمدة جـ١ ص٢٥٠.
(٢) الصناعتين ص١٨٥.

الإيجاز على وجه الخصوص جامعا بين صفة المنطقى الكلامى الذى يلجأ إلى التعريف والتقسيم، وصفة البيانى الذواقة الذى يلجأ إلى التحليل والغوص على الأسرار، فكان مددا لمن جاءوا من بعده، وهم إن أضافوا شيئا إلى ما قال فإن ذلك لا يقلل من فضله، بل إن كثيرا من إضافاتهم كانت تدور فى فلك ما قاله الرمانى.

الإيجاز في تفسيره:

إن فى تفسير الرمانى إشارات مفيدة عن الإيجاز، فلقد تحدث عنه عند تفسيره لكثير من الآيات. فمن ذلك أنه عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور﴾** قال: «يقال: لم جاز أن يقع الواحد موقع الجمع فى الكتاب؟ الجواب: فيه قولان: الأول أنه ذهب به مذهب الجنس كما يقال: قد كثر الدرهم فى أيدى الناس، والثانى لأنه مصدر من قولك كتب كتابا، فالكتاب هنا بمعنى كتب الله التى أنزلها على أنبيائه وفى الإفراد ضرب من الإيجاز وإشعار بالتفضيل فى الاعتقاد، لأنهم يؤمنون بما أنزل على إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وسائر الأنبياء عليهم السلام»[1].

فهنا ضرب من الإيجاز جديد لم يتحدث عنه فى «النكت»، وهو وضع الكلمة المفردة موضع الجمع، بشرط أن تشعر بالتفصيل، أى أن تكون هذه الكلمة دالة على هذا التفصيل، غير مكتفية بنفسها عنه، وهذا أمر لا يظهر فى الكلمة إلا إذا كانت منتظمة مع غيرها فى عبارة أو أكثر؛ حتى يظهر المقصود منها، وإلا فقدت حقها فى أن تسمى إيجازا، وفقدت حقها فى أن توصف بالبلاغة، لأنه لا بلاغة فى المفردات.

وإذا وازنا بين هذا اللون من الإيجاز وبين المثال الذى ذكره هناك فى «النكت» عن الرقم الحسابى «عشرة» لرأينا فرقا كبيرا، ذلك أن الرقم الحسابى مغن بذاته عن ذكر التفصيل، وهو يمكن أن يذكر بمفرده فيحتفظ بدلالته ولا يشعر بأى تفصيل، فإذا ذكره مع غيره احتفظ بدلالته الخاصة،

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٠.

بحسب موقعه من الرقم كله، فإذا كان مثلا فى موقع الآحاد احتفظ بدلالته الأحادية، وإذا كان فى موقع الآلاف احتفظ بدلالته الآلافية وهكذا، وليس كذلك لفظ «الكتاب» لأنه لو ذكر بمفرده لما أشعر بأى تفصيل، فلما وقع فى الآية هذا الموقع أشعرنا بهذا التفصيل، ومن هنا دخل هذا فى باب البلاغة، وخرجت الأرقام عن دائرتها.

وللرمانى كثير من هذه الوقفات الرائعة التى يحلل فيها أسلوب الإيجاز فى القرآن، وهو التحليل الذى ضن به علينا فى «النكت» على غير عادته، فمن تحليلاته للإيجاز قوله عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين**﴾ «ويقال: لما جاز ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم على مخرج نفى العلم والمعنى على نفى الجهاد دون العلم؟ والجواب: لما فيه من الإيجاز فى انتفاء جهاد لو كان لعلمه، فقديره: ولما يكن المعلوم من الجهاد الذى أوجب عليكم، فجرى للإيجاز على سبيل التوسع فى الكلام، إذ المعنى مفهوم من غير إخلال»[1] ومنه أيضا أنه حينما فسر قوله تعالى: ﴿**إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون**﴾ قال: «ويقال: ما معنى والذين هم به مشركون؟ الجواب: والذين هم بطاعته فيما يدعونه إليه من عبادة الوثن مشركون، فلما كان من أطاعه فيما يدعو إليه من عبادة غير الله مشركا كان به مشركا وهذا من الإيجاز الحسن»[2].

وهذا يعنى أن الباء ها هنا للسببية، والمعنى: والذين هم بسببه مشركون.

على أن الرمانى وهو يتحدث عن الإيجاز فى تفسيره يضع جانب المعنى دائما فى اعتباره، فإذا كانت هناك ضرورة لتقدير المحذوف؛ لأن المعنى يتطلبه، قدر ذلك المحذوف، حتى يستقيم المعنى، وإذا لم تكن هناك ضرورة لتقدير المحذوف؛ لأن المعنى مستقيم بدون حذف، فإنه لا يلتفت إلى الحذف حينئذ، لأن المعنى لا يتطلبه، من ذلك أنه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وأما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون**﴾ قال ويقال: «هل يجوز التقدير ففى ثواب رحمة الله هم فيها خالدون فحذف كما حذف «سل

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٠.

(٢) السابق ص١٢.

القرية»؟ الجواب: لا، من قبل أن الرحمة هنا هى ثواب الله للمطيعين، وإذا صح الكلام من غير حذف لم يجز أن تقدر على الحذف لاستغنائه عن المحذوف بتمامه على صحة معناه، وإنما هو غلط ممن قدره هذا التقدير»[1].

وفى تفسيره تعرض للفرق بين الحذف والاقتصار، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون**﴾ قال «ويقال: لم ذكر فى الآية مع سواء أحد الفريقين دون الآخر، ولم يجز مثل ذلك فى سواء على قيامك وقعودك؟ الجواب: فيه قولان: الأول أنه محذوف لدلالة ما تقدم من الكلام عليه، كما قال أبو ذؤيب:

عصانى إليه القلب إنى لأمره ... مطيع فما أدرى أرشد طلابها

ولم يقل أم غى، لأن حاله ينبئ عنه من جهة أنه يهواها، فما يبالى أرشد أم غى طلابها، وقال الآخر:

أراك فما أدرى أهم هممته ... وذو الهم قدماً خاشع متضائل

ولم يقل أم غيره؛ لأن حاله فى التغيير ينبئ أن الهم غره أم غيره مما يجرى مجراه، وهذا مذهب الفراء[1]. والوجه الثانى: أن تكون ليسوا سواء تمام الكلام، ثم يستأنف ما بعده، كما يقال إذا ذكرت قبيلة ببخل أو جبن: ليسوا سواء، منهم الجواد والشجاع، فرفع أمة على القول الأول بمعنى الفعل، كأنه قيل: لا تستوى أمة هادية وأمة ضالة، ورفعه على القول الثانى بالابتداء، وغلط بعضهم فزعم أنه لا يجوز الاقتصار فى «سواء» على أحد المذكورين دون الآخر، وإنما يجوز فى «ما أدرى وما أبالى» وذهب عليه الفرق بين الاقتصار والحذف، وهو أن الحذف لابد فيه من خلف يستغنى به عن المحذوف، والاقتصار ليس كذلك؛ لأنه كالاقتصار على أحد المفعولين فى «أعطيت»، ولقد واجهنا الرمانى هنا بحديث فيه شمول وبحث وتفصيل، فهو يستعين بأسلوب العرب فى تفسيره ليستدل على صحة الحذف فى الآية، ويستعين بالنحو لتصحيح معنى العبارة على كل وجه ممكن، ونحن نعلم أنه لا يلجأ إلى الاستعانة بأسلوب العرب حينما يتحدث عن بلاغة القرآن، وهذا

(١) نقله الرماني عن «معاني القرآن» انظر جـ١ ص٢٣١.

واضح كل الوضوح فى النكت، وقلما يلجأ إلى ذلك فى التفسير، أما عندما يتعرض لمسائل النحو، فإنه يكثر من الاستعانة بالأسلوب العربى، ليستدل على صحة التعبير القرآنى، ومعنى هذا أنه يرى أن النحو لا يرتفع بالأسلوب ولا ينحط به، فهو ليس إلا وسيلة لتصحيح التعبير، والقرآن فيه يجرى على طريق اللغة العربية، لأنه قرآن عربى غير ذى عوج، أما البلاغة فهى التى يقع التفاوت فيها، وهى التى يحتل القرآن طبقتها العليا غير منازع، ومن هنا فلا معنى للاستعانة بالأسلوب العربى حينما يعالج بلاغة القرآن، وهو إذا لجأ إلى ذلك فإنما ليقيم موازنة بين بلاغة القرآن وبلاغة ما أثر عن العرب فى المعنى نفسه.

لذلك فإنه لا يجد حرجا فى أن يستعين به ليقلب المعنى على وجوهه التى يحتملها الإعراب، وحتى يصل إلى أمثل المعانى التى تتفق مع بلاغة القرآن العالية.

ولقد جره الحديث هنا وهو يرد على المعترض أن يذكر الفرق بين الحذف والاقتصار، ففى الحذف لابد من دليل على الحذف، والمحذوف، حتى يصح تقديره ليصح المعنى، أما الاقتصار فليست هناك ضرورة لأن يكون هناك خلف يستغنى به عن المحذوف، لأنه كالاقتصار على ذكر أحد المفعولين فى «أعطيت»، ولكن هل يدخل الاقتصار فى البلاغة؟ لا أظن أن الرمانى يضن عليه بذلك إذا ما اقتضاه المقام، فإذا قال إنسان «أعطيت زيدا» يترك المفعول الثانى لشمول العطاء لكل ما يمكن أن يعطى فهو بلاغة، وإذا قال «أعطيت جنيها» وترك المفعول الأول لأنه أراد أن ينص على ما أعطاه لسبب معين كما إذا كان فقيرا وأراد أن يدل على أنه كريم بإعطاء الجنيه وهو فى حاجة إليه مثلا فهو بلاغة أيضا.

هذا ما استطعنا أن نقف عليه من حديث الرمانى عن الإيجاز فى تفسيره ولاشك أنه أضاف إليه زيادات ليست فى «النكت»، كالإيجاز فى المفرد المشعر بالتفصيل إذا وقع موقع الجمع، وكالاقتصار على المعنى من غير حذف إذا لم تكن هناك ضرورة له، وكالفرق بين الإيجاز والاقتصار وكضرورة وجود خلف يدل على المحذوف، وهو الذى أفاض فيه المتأخرون.

التشبيه

التشبيه قبل الرمانى(١):

لم يكن الرمانى أول من تحدث عن التشبيه، فلقد سبق بجهود ضخمة فى هذا الميدان فى القرنين الثانى والثالث وصدر القرن الرابع، وهذه الجهود منها ما هو محدود ساذج، ومنها ما هو رائع معجب، ولقد بدأ الخليل بن أحمد الفراهيدى الحديث عن التشبيه، وتلاه سيبويه، ثم أبو عبيده فى كتابيه: «مجاز القرآن» و«النقائض» وكذلك الفراء، وكل هذه الجهود لا تخرج عن كونها خطوات أولى، فهى لا تزيد عن ضرب الأمثلة وبيان الطرفين ووجه الشبه، ويزيد أبو عبيدة عليهم بإدراكه التشبيه المقيد بوصف من مراعاته، كما فى قول الشاعر:

يمشون فى حلق الحديد كما مشت جرب الجمال بها الكحيل المشعل(٢)

أما الجاحظ فإنه تحدث عن التشبيه فى غير موطن من كتابيه: «البيان والتبيين» و«الحيوان» إلا أنه حديث الأديب الذواقة الذى يحلل النصوص تحليلا رائعا، من غير أن يحفل بالقواعد والحدود والرسوم.

ثم يجئ المبرد ويتوسع فى حديثه عن التشبيه من حيث كثرة الأقسام ووفرة الشواهد، ومن حيث المصطلحات العديدة التى وضعها لألوان التشبيه المختلفة.

ولقد قسم المبرد التشبيه إلى أربعة أضرب:

١- مفرط. ٢- مصيب. ٣- مقارب.

٤- بعيد يحتاج إلى تفسير ولا يقوم بنفسه.

كما تحدث عن التشبيه ثعلب فى: «قواعد الشعر» وابن المعتز فى «البديع» لكنهما لم يزيدا على إيراد الأمثلة والإكثار منها، وهذا منهج أدبى ذوقى لاشك فى فائدته إذا ما ضمت إليه بعض القواعد التى تساعد على الفهم.

(١) استعنت في هذه اللمحة التاريخية بكتابي «صور من تطور البيان العربي»، و«القرآن والصورة البيانية».

(٢) القرآن والصورة البيانية ص١٥.

أما فى القرن الرابع فإننا نلتقى بعلمين من أعلام البلاغة والنقد هما: ابن طباطبا وقدامة بن جعفر، ولكل منهما حديث عن التشبيه.

أما ابن طباطبا فإن التشبيهات عنده على ضروب مختلفة.

فمنها تشبيه الشئ بالشئ صورة وهيئة، ومنها تشبيهه به لونا وصورة، ومنها تشبيهه به صورة وحركة وهيئة، ومنها تشبيهه به حركة وهيئة، ومنها تشبيهه به معنى لا صورة كأن يشبه بأقوام لا من أجل صورهم وأشكالهم ولكن من أجل خلال شهروا بها، كحاتم فى السخاء والسموال فى الوفاء، فما كان من التشبيه صادقا قيل فيه: كأن أو ككذا، وما قارب الصدق قيل فيه تخاله أو يكاد. ثم يعود إلى ألوان التشبيه مرة أخرى فيذكر أن من التشبيه تشبيه الشئ بالشئ حركة وبطؤا وسرعة، ومنها تشبيهه به لونا.

أما قدامة فيرى أن التشبيه «إنما يقع بين شيئين بينهما اشتراك فى أشياء تعمهما ويوصفان بها وافتراق فى أشياء ينفرد كل واحد منهما بصفتهما»[1] وإذا تقرر ذلك فأحسن التشبيه عنده ما وقع بين شيئين اشتراكهما فى الصفات أكثر من انفرادهما فيها، حتى يقربا من الاتحاد، وقد يتصرف فى التشبيه على وجوه تستحسن منها: أن يجمع بين تشبيهات كثيرة فى بيت واحد وألفاظ يسيرة أو يشبه شئ بأشياء فى بيت أو لفظ قصير، أو يشبه شئ فى تصرف أحواله بأشياء تشبهه فى تلك الأحوال، أو أن يكون الشعراء قد لزموا فى التشبيه طريقة واحدة فيأتى شاعر فى تشبيهه بغير الطريق التى أخذ فيها عامة الشعراء، أو أن الشعراء يشبهون شيئا بشئ من جهة فيأتى شاعرا آخر فيشبه به من غير تلك الجهة.

هذا هو حديث العلماء قبل الرمانى عن التشبيه، ومنه نتبين أن المبرد وابن طباطبا وقد أمة بن جعفر قد بذلوا جهودا مشكورة فى الكشف عن جوانب التشبيه المختلفة؛ فقسموا وميزوا وفرقوا ومثلوا، فى حين جنح الجاحظ إلى التحليل والتعمق فى فهم أساليب التشبيه، واكتفى ثعلب وابن المعتز وشاركهما المبرد- بإثراء باب التشبيه بروائع الأمثلة والشواهد، أما غير هؤلاء فإن جهدهم تركز حول إدراك الطرفين ووجه الشبه.

(١) نقد الشعر ص٦٥.

فماذا صنع الرمانى بعد هذه الجهود المشكورة؟

التشبيه عند الرماني:

لقد كان حديث الرمانى فى التشبية جديدا فى شكله ومضمونة؛ فهو لم يقلد أحدا ممن سبقه، ولكنه استقل بالفهم والإدراك، فخرج علينا بهذه النظرات الفذة التى استقطبت نظرات العلماء من بعده فى ميدان البحث البلاغى.

فى النكت:

بدأ حديثه فى «النكت» عن التشبية بتعريفه فقال: «التشبيه هو العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر فى حس أو عقل، ولا يخلو من أن يكون فى القول أو فى النفس، فأما فى القول فنحو قولك: زيد شديد كالأسد، فالكاف عقدت المشبه به بالمشبه، وأما العقد فى النفس فالاعتقاد لمعنى هذا القول».

وهذا التقسيم من الرمانى يذكرنا بتقسيم البيان الذى جاء فى كتاب: «نقد النثر» حيث قال مؤلفه: «والبيان على أربعة أوجه؛ بيان الأشياء بذواتها وإن لم تبن بلغاتها، ومنه البيان الذى يحصل فى القلب عند إعمال الفكرة واللب، ومنه البيان الذى هو نطق باللسان، ومنه البيان بالكتاب الذى يبلغ من حضر أو غاب».

فالتشبيه فى القول عند الرمانى كالبيان الذى هو نطق باللسان عند ابن وهب أو كالبيان بالعبارة، والتشبيه القائم على العقد فى النفس عند الرمانى كالبيان الذى يحصل فى القلب عند إعمال الفكرة واللب، أو هو البيان بالاعتقاد عند ابن وهب، وأيا ما كان الأمر فإن تأثره هذا لا يفيدنا فى شئ، ولست أدرى سببا لذكره هنا التشبية القائم على العقد فى النفس سوى ولعه بالمنطق وقضاياه وسيطرة أساليب الكلام عليه.

ثم يعود فيقسم التشبيه عدة تقسيمات كما فعل فى «الإيجاز».

التقسيم الأول: قسم فيه التشبيه إلى:

١- حسى كماءين وذهبين يقوم أحدهما مقام الآخر ونحوه.

٢- نفسى كتشبين قوة زيد بقوة عمرو.

التقسيم الثانى:

١- تشبيه شيئين متفقين بأنفسهم كتشبيه الجوهر بالجوهر والسواد بالسواد.

٢- تشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما مشترك بينهما كتشبيه الشدة بالموت.

التقسيم الثالث: قسم فيه التشبيه إلى:

١- تشبيه بلاغة كتشبيه أعمال الكفار بالسراب.

٢- تشبيه حقيقة مثل هذا الدينار كهذا الدينار فخذ أيهما شئت.

والحق أن الأمثلة المختلفة التى وضعها لهذه التقسيمات توقع فى لبس؛ فهى توحى أن هذه التقسيمات يمكن أن تدمج فى تقسيم واحد، ويكون التشبية الحسى فى التقسيم الأول هو نفس تشبيه شيئين متفقين بأنفسهما فى التشبيه الثانى، وهما نفس تشبيه الحقيقة فى التقسيم الثالث، كما يتبين من الأمثلة التى ذكرها، فكل مثال منها يمكن، أن يوضع موضع أخويه دون أن يغير ذلك فى طبيعة الأمر شيئا.

كما أن التشبيه النفسى فى التقسيم الأول هو نفس تشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما مشترك بينهما فى التقسيم الثانى، وهما نفس تشبيه البلاغة فى التقسيم الثالث. وإذا كان الفرق بين المشبه والمشبه به يختلف من قسم لآخر فهذا اختلاف فى الدرجة فقط، ولكن تبقى القضية هى القضية؛ لأن اختلاف الدرجة لا يغير من جوهر الأمر شيئا.

وممن وقع فى هذا اللبس الدكتور/ شوقى ضيف حيث يقول عن الرمانى إنه «قسم التشبيه» إلى حسى وعقلى، وسمى الأول تشبيه حقيقة، والثانى تشبيه بلاغة، وعرض بالتفصيل للتشبيه العقلى وطبقاته فى الحسى[1] وبهذا الفهم يخرج التشبية الحسى من البلاغة.

وربما كان أسلوب الرمانى الموجز فى الشرح هو الذى الجأ الدكتور إلى هذا الفهم، فالتشبيه الحسى ليس دائما يكون بين شيئين متفقين بأنفسهما، وبالتالى فإنه ليس دائما هو تشبيه الحقيقة، لأنه قد يكون التشبيه بين أمور

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص١٠٤.

حسية وجه الشبه فى أحدها أقوى منه فى الآخر، وهذا شائع وكثير وحينئذ فإنه يدخل فى دائرة تشبيه البلاغة بنفس المقياس الذى وضعه الرمانى، مع أنه تشبيه حسى. أما التشبيه النفسى فإنه يتحتم أن يكون بين شيئين مختلفين، ويتحتم بالتالى أن يكون تشبيه بلاغة، ولا يتأتى أن يكون التشبيه النفسى بين متفقين، وبالتالى فلا يتأتى أن يكون تشبيه حقيقة؛ ذلك أن الأمور المعنوية لا يمكن التحقق من أن هناك اتفاقا كاملا بينهما، فى حين يمكننا ذلك بسهولة فى الأمور المحسة؛ لأن وسائل التحقيق عندنا دائما حسية من بصر وسمع وشم وذوق ولمس، فكيف يتأتى أن نخضع الأمور المعنوية لوسائلنا الحسية القاصرة؟

والحق أن تشبيه الحقيقة لا بلاغة فيه، وحسبه أنه سمى قسميه تشبيه بلاغة، وما دام الأمر كذلك فما جدوى ذكرة وهو يتحدث عن البلاغة؛ إلا أن يكون عمد إلى استيفاء القسمة العقلية؟

أظن أنه كذلك؛ لأنه لم يشغل نفسه بهذه التشبيهات التى لا تغنى فى البلاغة فتيلا.

ويتحدث الرمانى عن التشبية البليغ -وأظن أنه أول من فتح الحديث فى هذا الباب- فيرى أنه إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حسن التأليف. ويقول: «فبلاغة التشبيه الجمع بين شيئين بمعنى يجمعهما يكسب بيانا فيهما»[1] وهنا يظهر ذوق الرمانى، حيث لم يجعل مقياس التشبية البليغ أمرا شكليا، كوجود الأداة وعدمها كما فعل المتأخرون[2] وإنما جعل مقياس بلاغة التشبيه هو نجاحه فى أداء وظيفته، متضامنا مع بقية أجزاء التعبير، فإذا أخرج التشبه الأغمض إلى الأظهر مع حسن التأليف كان تشبيها بليغا، وإن عجز عن أداء وظيفته التى من أجلها أنشئ لم يكن بليغا، واشتراط حسن التأليف دليل على أن الرمانى لا ينظر إلى العمل الأدبى من حيث هو جزئيات منفصلة لا رابطة بينها، و ينظر إليه كوحدة متكاملة، يؤدى فيها كل جزء دوره فى التعبير الكلى، ومن هنا فإن الشتبيه إذا نجح فى إخراج الأغمض إلى

(١) ثلاث رسائل ص٨١.

(٢) ربما ورد علينا هنا أن هذه المسألة غير واردة عند الرماني، لأنه نص على أن الفرق بين التشبيه والاستعارة هو وجود الأداة في التشبيه وعدمها في الاستعارة، ومن ثم فلا جدوي من الثناء علي عمل الرماني في التشبيه البليغ؛ لأن عدم ذكر الأداة يدخل هذا الأسلوب في دائرة الاستعارة وهذا الاعتراض مردود عليه، وسيأتي الرد في حينه.

الأظهر، ولم يكن التأليف حسنا فإنه لا يكون بليغا، يقول الدكتور عبد القادر حسين: «والرماني لا ينظر إلى جمال التشبيه وبلاغته نظرة منفصلة عن بقية أجزاء الكلام؛ لأن الكلام يكون وحدة شاملة، فلابد أن يكون التشبيه متآخيا مع بقية أجزاء العبارة، فاشترط فى التشبية البليغ إلى ما ذكرنا حسن التأليف، وهذا الرأى فى غاية الوجاهة، لأن التشبيه لا تظهر قيمته الحقيقية من حسن أو قبح إذا كان مبتورا من بقية الأجزاء الأخرى وإنما تظهر إذا كان كل لفظ من ألفاظ العبارة يخدم الآخر ويضفى عليه مزيدا من الحسن والجمال»[1].

ثم يتحدث الرمانى عما يمكن أن يسمى «أغراض التشبيه» فقسمها إلى أربعة أقسام، ومثل لكل قسم بمثال توضيحى من عنده، ثم طبق ذلك على آيات القرآن الكريم، فاختار سبع عشرة آية، وحللها تحليلا بيانيا رائعا، يدل على ذوق شفاف، مدرك لأسرار الجمال، خبير بمكتمن السحر.

قال: والأظهر الذى يقع فيه البيان بالتشبية على وجوه منها:

١- إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة، كتشبيه المعدوم بالغائب. كقوله تعالى: **﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا﴾** فقد اجتمعا فى بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة ولو قال يحسبه الرائى ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغا، وأبلغ منه لفظ القرآن؛ لأن الظمآن أشد حرصا عليه، وتعلق قلب به، ثم بعد هذه الحقيقة حصل على الحساب الذى يصيره إلى عذاب الأبد فى النار- نعوذ بالله من هذا الحال- وتشبيه أعمال بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، وعذوبة اللفظ، وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة[2].

بهذا التحليل يتناول الرمانى آيات التشبيه ناصاً على الغرض، ووجه الشبه، ومنزلة التشبيه، وأثره النفسى ودور التشبيه فى الصورة التعبيرية مجتمعة؛ حيث جمع إلى حسنه «حسن النظم وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة وصحة الدلالة».

(١) أثر النحاة في البحث البلاغي ص٢٥٨، القرآن والصورة البيانية ص٢٤.

(٢) ثلاث رسائل ص٨١، ٨٢.

وهذه النظرة منه إلى التشبيه تدلنا على أن التشبيه البليغ- وهو قمة التشبيه- يتفاوت فى القيمة البلاغية، فليس كل ما أطلق عليه تشبيه بليغ يتساوى فى القيمة مع غيره مما يدخل فى دائرته، وذلك لأن مقياس الرمانى هنا فى بلاغة التشبيه جمالى ذوقى، وليس شكليا، كما فعل المتأخرون، وهذه النظرة تنطلق من قاعدة أساسية عنده هى أن القرآن فى أعلى طبقات البلاغة.

ومن الآيات التى تدخل فى هذا النوع أيضا قوله تعالى: ﴿**واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها**﴾ ثم قال: ﴿**فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث**﴾ يقول فيها: «فقد اجتمعا فى ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير، وفى التخسيس، فالكلب لا يطيعك فى ترك اللهث حملت عليه أو تركته، وكذلك الكافر لا يطيع بالآيات على رفق ولا عنف، وهذا يدل على حكمة الله سبحانه وتعالى فى أنه لا يمنع اللطف»[1].

هذا ولاشك عندى أن الرمانى اطلع على ما كتبه الجاحظ حول هذه الآية فى كتاب «الحيوان» حيث قال: «فزعموا أن هذا المثال لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور فى صدر الكلام، لأنه قال ﴿**واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها**﴾ فما يشبه حال من أعطى شيئا فلم يقبله -ولم يذكر غير ذلك- بالكلب الذى إن حملت عليه نبح وولى ذاهبا وإن تركته شد عليك ونبح، مع أن قوله «يلهث» لم يقع فى موضعه، وإنما يلهث الكلب من عطش شديد، وحر شديد، ومن تعب، وأما النباح والصياح فمن شئ آخر، قلنا إن قال ﴿**ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا**﴾ فقد يستقيم أن يكون المراد لا يسمى مكذبا، ولا يقال لهم كذبوا وإلا وقد كان منهم مرارا فإن لم يكن ذلك فليس ببعيد أن يشبه الذى أوتى الآيات والأعاجيب والبرهانات والكرامات فى بدء حرصه عليها وطلبه لها بالكلب فى حرصه وطلبه، فإن الكلب يعطى الجد والجهد من نفسه فى كل حالة من الحالات، وشبه رفضه وقذفه لها من يده ورده لها بعد الحرص عليها وفرط الرغبة فيها بالكلب إذا رجع ينبح بعد إطرادك له، وواجب أن يكون رفض قبول الأشياء الخطيرة النفيسه فى وزن طلبها والحرص عليها، والكلب إذا أتعب نفسه فى شدة النباح مقبلا عليك ومدبرا عنك لهث واعتراه ما يعتريه عند التعب والعطش، على أننا نرمى

(١) السابق ص٨٢.

بأبصارنا إلى كلابنا وهى رابضة وادعة إلا وهى تلهث من غير أن تكون هناك إلا حرارة أجوافها والذى طبعت عليه من شأنها إلا أن لهث الكلب يختلف بالشدة واللين»[1].

وبمقارنة هذا الكلام بكلام الرمانى فى الآية نفسها، ندرك أن الجاحظ وقف من هذه الآية موقف المدافع عن صحة هذا التشبيه وسلامته، وقد بذل جهدا كبيرا فى تصوير شبهة المعترض بصورة ربما عجز هو نفسه عن الوصول إليها، كما بذل جهدا رائعا فى الرد عليها فى تفصيل وإطناب، فاضطره ذلك إلى أن يشقق التشبيه، فيشبه من يؤتى الآيات فى بدء حرصه عليها بالكلب فى حرصه وطلبه، ويشبه رفضه لها بالكلب إذا رجع ينبح، ثم دافع بعد ذلك عن صحة «يلهث» فى هذا الموضع، أما الرمانى فإنه قد أدك المغزى من الآية تماماً، فلم يحتج إلى تشقيق التشبيه وإنما عمد إليه مباشرة، فبين الجهة الجامعة بينهما، أو وجه الشبه وهو: «ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير وفى التخسيس» ثم يحلل الطرفين بناء على هذا تحليلا رائعا، ثم يبين ما يدل عليه التشبيه، وهذا ما لم يصنعه الجاحظ، وربما كانت طبيعة الموقف هى التى أملت على كل منهما ما صنعه.

٢- إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما جرت به عادة، كتشبيه البعث بعد الموت بالاستيقاظ من النوم، ومنها قوله تعالى: ﴿**وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة**﴾ فقد اجتمعا فى الارتفاع فى الصورة، وفيه أعظم الآية، لمن فكر فى مقدرات الله تعالى عند مشاهدته لذلك، أو عمله به، ليطلب الفوز من قبله ونيل المنافع بطاعته. ومنها قوله تعالى: ﴿**فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان**﴾ فهذا تشبيه قد أخرج ما لم تجر به عادة إلى ما قد جرت به، وقد اجتمعا فى الحمرة وفى لين الجواهر السيالة، وفى ذلك الدلالة على عظيم الشأن ونفوذ السلطان، لتنصرف الهمم بالأمل إلى ما هناك[2].

ولقد توقف الفراء من قبل عند هاتين الآيتين، ولكنه لم يزد على بيان الطرفين فى الشبيه الأول، وإدراك وجه الشبه مع الطرفين فى التشبيه الثانى[3]،

(١) عن «صور من تطور البيان العربي» ص٦٢، ٦٣.
(٢) ثلاث رسائل ص٨٣.
(٣) عن القرآن والصورة البيانية ص١٦.

فشتان بين ما فعله الفراء وهذا الذى فعله الرمانى.

٣- إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة، ومنه قوله تعالى: ﴿**وجنة عرضها كعرض السماء والأرض**﴾ فهذا تشبيه قد أخرج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة، وفى ذلك البيان العجيب بما قد تقرر فى النفوس بين الأمور والتشويق إلى الجنة بحسن الصفة مع مالها من السعة، وقد اجتمعا فى العظم[١]. ومنه قوله تعالى: ﴿**مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا**﴾ فهذا تشبيه قد أخرج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة، وقد اجتمعا فى الجهل بما حملا، وفى ذلك العيب لطريقة من صنيع العلم بالاتكال على حفظ الرواية من غير دراية[٢].

وبمراجعة ما كتب الجاحظ حول هذه الآية فى «الحيوان» وما كتبه عبد القاهر الجرجانى بعد ذلك فى «أسرار البلاغة» يتبين لنا أن الرمانى يقف فى مرحلة متوسطة بينهما. فكلامه عنها أحسن من كلام الجاحظ، وكلام عبد القاهر أحسن وأروع من الجمع، وحسب الرمانى أنه لم يتوقف عند ما كتبه غيره، ولكنه دائما كان يضيف الجديد مما يدل على عمق الفهم وسعة الإدراك.

٤- إخراج ما لا قوة له فى الصفة إلى ما له قوة فى الصفة، كتشبيه ضياء السراج بضياء النهار ومنه قوله تعالى: ﴿**وله الجوار المنشآت فى البحر كالأعلام**﴾ فهذا تشبيه قد أخرج ما لا قوة له فى الصفة إلى ما له قوة فيها، وقد اجتمعا فى العظم إلا أن الجبال أعظم، وفى ذلك العبرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية مع عظمها، وما فى ذلك من الانتفاع بها وقطع الأقطار البعيدة. ومنها أيضا قوله تعالى: ﴿**خلق الإنسان من صلصال كالفخار**﴾ فهذا تشبيه قد أخرج ما لا قوة له فى الصفة إلى ما له القوة، وقد اجتمعا فى الرخاوة والجفاف، وإن كان أحدهما بالنار والآخر بالريح[٣].

(١، ٢) ثلاث رسائل ص٨٤. (٣) ثلاث رسائل ص٨٤.

ابن رشيق يضيف:

لم يكن ما كتبه الرماني في «النكت» عن التشبيه هو كل ما في جعبته، فلقد نقل عنه ابن رشيق أشياء في التشبيه ليست في «النكت»، ولا نعلم من أي كتب الرماني أخذ ذلك، قال: «وقد يقع التشبيه بين الضدين والمختلفين، كقولك العسل في حلاوته كالصبر في مرارته أو كالخل في حموضته، قال أبو الحسن الرماني» وهذا الضرب من التشبيه لا يقال إلا بتقييد وتفسير، ومن هذا النوع الذي ذكره الرماني قول ابن المهدي للمأمون يعتذر:

لئن جحدتك معروفا مننت به إني لفي اللؤم أحظى منك في الكرم

وكذلك قول أبي نواس:

أصبح الحسن منك يا أحسن الأمة يحكي سماحة ابن حبيش

يريد أن هذا غاية كما أن ذاك غاية»[1].

والحق أن الحديث عن تشبيه الأضداد بعضها ببعض لم يعرف قبل الرماني- فيما أعلم- وحديث ابن رشيق عنه يدل على أن الرماني هو الوحيد الذي عني به، أو على الأقل هو أول من تكلم فيه، وهذه إضافة جديدة إلى جهد الرماني في حديثه عن التشبيه.

التشبيه في تفسير الرماني:

تحدث الرماني عن تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم**.. الآية﴾ عن وجه الشبه فقال: «ويقال ما وجه التشبيه في «وكذلك بعثناهم»؟

الجواب: كما حفظنا أحوالهم طول تلك المدة بعثناهم من تلك الرقدة، لأن أحد الأمرين كالآخر في أنه لا يقدر عليه إلا الله عزوجل[2]. وهذا الأسلوب في تناول التشبيه هنا يختلف عن أسلوبه في «النكت»، فهناك يتحدث بتفصيل، مبينا الوجه والغرض وما يبعثه التشبيه في نفوسنا من أحاسيس ومشاعر، مستعملا أسلوب التضمين، الذي التزم به في كل تفسيره،

(١) العمدة جـ١ ص٢٩٥. (٢) الجامع لعلم القرآن جـ١٢.

ولم ينس أن يربط التشبيه بالتعبير كله، فيتحدث عن جمال النظم وحلاوة الأسلوب، وتلاؤم الحروف والكلمات، حتى تظل للعبارة القرآنية روعتها وجلالها، ولكنه هنا فى التفسير كما رأينا فى هذه الآية لم يزد على أن بين وجه الشبه، وهذا دليل على أن عنايته فى تفسيره لم تكن متجهة إلى كشف بيان القرآن وبلاغته، كما يظن بعض الباحثين، وإنما كان يلمس كل ما يتصل بالقرآن من علوم، حتى سماه «الجامع لعلم القرآن» وقد يعظم نصيب بعضها، وقد يتضاءل نصيب بعضها الآخر.

هذا ولسنا فى حاجة إلى أن نذكر ما صنعه علماء البلاغة والدراسات القرآنية بحديث الرمانى عن التشبيه، فلقد سطوا عليه وأضافوا إلى بحوثهم، فمنهم من أشار، ومنهم من أغفل.

وقد تولى غيرى من الباحثين الدارسين كشف هذه الاقتباسات، فلاداعى لتكرارها لأنها ذائعة مشهورة.

المثل:

تحدث الرمانى فى غير موطن من تفسيره عن المثل، وذلك عندما يتوقف عند آية من آيات الأمثال، وإذا كان الرمانى لا يمس قضايا البلاغة فى تفسيره إلا مساً خفيفا كما عرفنا فإن حديثه هنا عن المثل يدلنا على أن وراءه رصيدا ضخما من المعرفة والإدراك لهذا الموضوع. ومن يدرى فيما عالجه يتوسع فى كتبه البلاغية الأخرى، خاصة أنه أحد وجوه البلاغة الثمانية فى النص الذى نقله ابن رشيق فى «العمدة» والذى أشرنا إليه من قبل.

عرف الرمانى المثل عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار﴾** قال «يقال: ما المثل؟ الجواب: قول سائر يشبه به حال الثانى بالأول»[1]. وواضح هنا أنه يجعل المثل ضربا من التشبيه، وواضح أيضا أن تعريفه هذا للمثل إنما هو فى حال ضربه، ثم يطبق منهجه فى بلاغة التشبيه على المثل فيقول: «والتشبيه فى الأمثال لما يحتاج إليه من البيان» وهذه هى نظرته إلى بلاغة التشبيه؛ لأن «بلاغة التشبيه الجمع بين شيئين. بمعنى يجمعهما يكسب بيانا فيهما» كما يقول فى «النكت».

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٢.

والرمانى لم يفرق فى المثل أن يكون بأداة التشبيه أو لا يكون، يقول موضحا ذلك: «وهو على وجهين: أحدهما ما تظهر فيه أداة التشبيه، والآخر ما لا تظهر فيه».

وهو بهذا يقيم الدليل على كل من يتهمه بأنه يجعل الفرق بين التشبيه والاستعارة هو وجود الأداة فى التشبيه وعدمها فى الاستعارة، وسيجئ مزيد من التفصيل حول هذه المسألة فى حديثنا عن الاستعارة.

كما تحدث الرمانى عن المثل عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿مثل ما ينفقون فى هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾** فقدر هنا فى الكلام محذوفا حتى تتقابل المثل فى التشبيه فقال: «ويقال ما المحذوف من الكلام فى التقدير حتى تتقابل المثل فى التشبيه؟

الجواب: المحذوف «إهلاك» على تقدير مثل إهلاك ما ينفقون كمثل إهلاك ريح فيها صر أصابت حرث قوم، فحذف الإهلاك لدلالة آخر الكلام عليه، واستغنى عن لفظه بما دل عليه من غيره ولم يستغن عن تقديره لتوفية الكلام حقه على أصله، لأن أصل المثل تشبيه الشئ بغيره على الإفصاح بذكره...»[1] والرمانى هنا يدلنا على أن جانب المعنى هو الذى يحكمه فى إدراك التعبير، وهو الذى يملى عليه تقدير المحذوف أو عدم تقديره، فهو هنا يقدر المحذوف؛ لأن المعنى فى حاجة إليه، ولأن فى الكلام ما يدل عليه، وإلا كان اقتصارا، ولم يكن حذفا، وهو يرفض إن يقدر محذوفا عند قوله تعالى: **﴿ففى رحمة الله هم فيها خالدون﴾** بل يخطئ من يقدر محذوفا فيه؛ لأن المعنى يستقيم بدون التقدير، وإذن فلا حاجة إليه.

ويقول فى تفسيره للآية نفسها: «ويقال: ما المثل؟، الجواب: التشبيه الذى يصير كالعلم، لكثرة استعماله فيما يشبه به، فلما نزل الحرث المهلك ذلك التنزيل جعل مثلا للإنفاق الذى يعود بالوبال فى الإهلاك، وذلك لأنه ينبغى أن يشبه به كما يشبه بالمثل السائر. وبمقارنة هذا التعريف للمثل بالتعريف السابق نرى أنهما مختلفان لفظا متفقان معنى، وهذا يدل على أن

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١.

الرمانى لم يكن يعنى بصناعة الحدود عناية المتأخرين بها؛ لأنه لو عنى بها عنايتهم لعرف المثل تعريفا واحدا فيه دقة وإحاطة، أو كما يقول المناطقة: جامعا مانعا، أو بتعبير آخر مطردا منعكسا، بحيث لو غير التعريف بحذف أو إضافة اختل التعريف من أساسه وفقد قيمته.

وأيا ما كان الأمر فإنه يعصر فى المواطنين على أن المثل من التشبيه، وأن المثل قول سائر، غير أنه هناك نص على أنه لا فرق بين أن يكون المثل بأداة التشبيه أو لا يكون، وهذا أمر أغفله هنا وكأنه مقرر معروف.

وبهذا المفهوم للمثل وقف عند كثير من آيات الأمثال فى «النكت» فعالجها على أنها تشبيه، وطبق منهجه عليها بحذافيره، من غير أن يفرق بينها وبين الآيات التى لا تمثيل فيها، مثال ذلك: ﴿**مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شئ**﴾ ﴿**إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض**﴾ ﴿**مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا**﴾ ﴿**مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت**﴾ إلا أن كل هذه الآيات تشتمل على أداة التشبيه صراحة، ولم يذكر فى «النكت» آية واحدة من آيات الأمثال لا تشتمل على أداة التشبيه لنرى كيف عالجها.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفأين مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزى الله الشاكرين**﴾. قال: «ويقال ما معنى انقلبتم على أعقابكم؟ الجواب: ارتددتم كفارا بعد إيمانكم، لأن الرجوع عن الحق إلى الباطل بمنزلة رجوع القهقرى فى القبح والتنكيل بالنفس فجرى كالمثل فى هذا المعنى»[1].

فالآية الكريمة عبرت عن الارتداد عن الإيمان إلى الكفر بالانقلاب على الأعقاب، والرمانى يجعل ذلك كالمثل، يعنى أنه أشبه بأن يكون مثلا، فهل يعنى هذا أن الرمانى يجعل المثل فى التشبيه بأداة وبغير أداة فقط؟ وهل يعنى هذا أن الرمانى أدرك ما سمى بعد ذلك بالاستعارة التمثيلية؟ وهل

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٠.

يمكن أن يكون الرمانى قد أفاض فى مكان آخر فى هذا الموضوع بما لم يتسع له تفسيره؟

إن الرمانى هنا يدرك أن فى التعبير تشبيها، حيث شبه الارتداد عن الإيمان إلى الكفر -وهو أمر معنوى- بالارتداء على الأعقاب وهو أمر حسى، وكثيرا ما يلجأ القرآن إلى مثل هذه التشبيهات، ليوضح الأمور المعنية التى قد يخفى على العقل وجه إدراكها، إلا أن المشبه لا وجود له هنا ألبته فى الكلام، والموجود فقط هو التعبير الخاص بالمشبه به، وهذا اللون من التعبير يدخل عند عبد القاهر فى «التمثيل» الجارى على حد الاستعارة، فهل يدل قوله «فجرى كالمثل فى هذا المعنى» على أنه أدرك ما أدركه عبد القاهر فى هذا الموضوع بعد ذلك؟ ربما، لأن إشارات الرمانى البلاغية فى تفسيره لها ما وراءها.

الاستعـــارة

الاستعارة قبل الرمانى:

لم تكن الاستعارة قبل الرمانى أمراً مجهولا، ولكن كانت قد كشفت عن حجابها لكثيرين ممن سبقوا الرمانى فى ميدان البحث البلاغى، فرأى كل واحد بقدر ما اتيح له من الذوق، وما منحه من الإدراك، وما وهبه من الحاسة الجمالية، فلقد كان أبو عمرو بن العلاء لا يرى لأحد مثل قول ذى الرمة.

أقامت به حتى ذوى العود والنوى ... ولف الثريافى ملاءته الفجر

ويقول: ألا ترى كيف صير له ملاءة ولا ملاءة له، وإنما استعار له هذه اللفظة[1].

كما ذكر الباقلانى عند قول امرئ القيس:

وقد اغتدى والطير فى وكناتها ... بمنجرد قيد الأوابد هيكل

أن «الأصمعى وأبو عبيدة وحماد وقبلهم أبو عمرو» قد ذكروا «أنه أحسن فى هذه اللفظة، وأنه اتبع فلم يلحق، وذكروه فى باب الاستعارة البليغة»[2].

(١) العمدة جـ١ ص٢٦٩.

(٢) إعجاز القرآن ص٦٩- ٧١.

فهذا يعنى أن الاستعارة قد عرفت -ولو بطريقة أولية- عند الرعيل الأول من علماء العربية، كما يعنى أيضا أن الاستعارة كانت من أول ألوان البلاغة التى عرفت طريقها إلى ميدان البحث البلاغى.

لكن حينما جاء أبو عبيدة وكتب «مجاز القرآن» لم يذكر فيه الاستعارة فيما ذكر من أساليب البيان، وإن كان قد وقف عند الآيات التى تشتمل عليها[1] ولا يعنى هذا أنه كان يجهل الاستعارة فقد ذكرها فى كتاب «النقائض»، لكنه اكتفى بذكر اسمها من غير بيان لها»[2].

وكذلك لم ينص عليها الفراء أيضا- وإن كان قد تعرض لمواطنها- شأنه شأن أبى عبيدة فى «مجاز القرآن»[3].

أما الجاحظ فإنه قد أدرك الاستعارة بأحسن مما أدركها غيره ممن سبقوه، فلقد عرفها بأنها: تسمية الشئ باسم غيره، إذا قام مقامه، وقد يطلق عليها اسم «البدل»[4] و«التمثيل»[5].

والجاحظ حينما يحلل النصوص ويتعمق أسراراها ويسبر غورها يدل على فهم ثاقب لهذا اللون من التعبير، وللجاحظ كتاب أشار إليه فى الحيوان جمع فيه آيات من القرآن لنعرف بها «فصل ما بين الإيجاز والحذف وبين الزوائد والفضول والاستعارات[6] لكن على الرغم من حديث الجاحظ المتكرر عن الاستعارة فإن دلالتها لم تميز عنده، والخطوة التى خطاها بالاستعارة هى هذا المعنى المجمل الذى ذكره لها، وهذا التشبيه الذى يربطه بها[7].

أما ابن قتيبة فإنه عقد بابا للاستعارة قال فى أوله: «فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاور لها أو مشاكل، فيقولون للنبات نوء لأنه يكون عن النوء عندهم[8].

وواضح أن هذا المثال الذى استشهد به على الاستعارة هو من قبيل المجاز المرسل الذى عرف بعد ذلك، ولقد اختلطت الأمثلة كثيرا على ابن

(١) أثر القرآن في تطور البلاغة العربية ص٢٨. (٢) صور من تطور البيان العربي ص١٣٤.
(٣) أثر القرآن في تطور النقد ص٥٨.
(٤) صور من تطور البيان العربي ص١٣٥، ١٣٦. (٥) أثر القرآن في تطور النقد ص٥٨.
(٦) الحيوان جـ٣ ص٨٦. (٧) صور من تطور البيان العربي ص١٣٨.
(٨) تأويل مشكلة القرآن ص١٠٢.

قتيبة بسبب هذا التعريف الفضفاض الذى وضعه للاستعارة، ولقد تتبع الدكتور/ كامل الخولى بعض أمثلة هذا الباب وردها إلى مواطنها التى هى أحق بها من أبواب البيان كما استقر عليه عرف المتأخرين[1].

لكنه على الرغم من كل هذا وقف عند بعض الآيات وأشار إلى ما فيها من جمال وذلك كقوله تعالى: ﴿**وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثورا**﴾ يقول أى قصدنا لأعمالهم وعمدنا إليها، والأصل أن من أراد القدوم إلى موضع عمد له وقصده... وإنما أراد أنا أبطلناه كما أن هذا مبطل لا يلمس ولا ينتفع به[2].

وهذا كلام لا نشك أن الرمانى أطلع عليه، وأفاد منه، وجعله أصلا يتكئ عليه فى تحليله للاستعارة، ونماه وأدخل عليه من ذوقه وحسه الجمالى ما صعد به درجات فى سلم البلاغة. ولابن قتيبة وقفات كثيرة عن بعض الآيات لا ضرورة لسردها هنا.

أما ثعلب فإنه لم يزد على أن عرف الاستعارة بقوله: «هى أن يستعار للشئ اسم غيره أو معنى سواه» ومثل لها ببعض الأمثلة مع ذكر ما يدل على الاستعارة، وهو ما سمى عند المتأخرين بالقرينة.

أما ابن المعتز فإنه جعل الاستعارة أول أبواب البديع، وعرفها بأنها «استعارة الكلمة بشئ لم يعرف بها من شئ قد عرف بها، مثل: أم الكتاب، وجناح الذل، ومثل قول القائل: «الفكرة مخ العمل»[3] ومن آيات الاستعارة التى ذكرها:

١- أم الكتاب. ٢- واخفض لهما جناح الذل من الرحمة.

٣- واشتعل الرأس شيبا.

٤- وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون.

والرمانى ذكر هذه الآيات فى باب الاستعارة، ولكنه لم يقف عند مجرد ذكرها كما فعل ابن المعتز، ولكنه كشف عن جمالها، وأبان سرها، وجلا سحرها بما لم يسبق إليه، ولم يكتف ابن المعتز بهذه الآيات، فلقد استشهد

(١) صور من تطور البيان العربى ١٣٩- ١٤٤. (٢) تأويل مشكل القرآن ص١٠٥.

(٣) البديع ص١٩.

ببعض الأحاديث أيضا، وبعض الكلمات المأثورة عن العرب، وأكثر من الاستشهاد بالشعر، ولقد استغرقت الاستعارة قسما كبيرا جدا من كتابه «البديع» [من ص١٩ إلى ص٥٤] غير أنه لم يحلل الاستعارة ولم يبينها، إلا أنه عند بدء حديثه عن البديع وقبل الدخول فى باب الاستعارة ذكر المثل المشهور: «الفكرة مخ العمل» ثم قال: «فلو كان لب العمل لم يكن بديعا»[١] هذه لمحة سريعة عن أهم الجهود التى سبقت الرمانى فى بحث الاستعارة، فماذا فعل الرمانى؟

هل وقف ببحث الاستعارة حيث وقفت جهود السابقين؟

الاستعارة عند الرماني:

إن الرمانى لم يعودنا ذلك منه، فهو لا يقلد، ولا يتوقف بالبحث حيث توقف غيره، ولكنه دائما يضيف من الجديد ما يدلنا على ما يتمتع به من ذوق رفيع، وحاسة جمالية واعية ومدركة، وخبرة بأسرار التراكيب قل أن توجد عند أحد من علماء عصره، وهذا ما جعله قبلة أنظار الباحثين فى ميدان البلاغة فى العصور التالية، وهذا ما جعل بحوثه البلاغية معيناً لا ينضب، ينهل منه طلاب العلم، وهذا ما جعل بصماته واضحة فى عدد من علماء عصره والعصور التالية.

عرف الرمانى الاستعارة فقال:

«الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له فى أصل اللغة على جهة النقل للإبانة»[٢].

ويفرق الرمانى بين التشبيه والاستعارة فيرى: «أن ما كان من التشبيه بأداة التشبيه فى الكلام فهو على أصله لم يغير عنه فى الاستعارة، لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له فى أصل اللغة ويقول «والتشبيه بأداته الدالة عليه فى اللغة[٣].

وهذه العبارة القصيرة من الرمانى جعلت الدارسين يعتقدون أن الرمانى يجعل الفرق بين التشبيه والاستعارة هو وجود الأداة فى الكلام وعدم وجودها،

(١) السابق ص١٧. (٢) ثلاث رسائل ص٥٨.

(٣) السابق ص٨٥، ٨٦.

فإذا وجدت كان الكلام تشبيها وإذا لم توجد كان استعارة. والواقع أن هذه القضية قديمة.

فابن المعتز يجعل من الاستعارة هذه العبارة «العلم قفل مفتاحه السؤال»

والقاضى الجرجانى يقول: «وربما جاء من هذا الباب ما يظنه الناس استعارة وهو تشبيه أو مثل فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر أنواعا من الاستعارة، عد فيها قول أبى نواس:

والحب ظهر أنت راكبه فإذا صرفت عنانه انصرفا

ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة، وإنما معنى البيت أن الحب مثل ظهر، أو الحب كظهر، تديره كيف شئت، إذا ملكت عنانه، فهو إما ضرب مثل أو تشبيه شئ بشئ، وإنما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت فى مكان غيرها، وملاكها تقريب الشبه ومناسبة المستعار له للمستعار منه، وامتزاج اللفظ بالمعنى، حتى لا يوجد بينهما منافرة ولا يتبين فى أحدها إعراض عن الأخرى»[1].

واعترض ابن سنان الخفاجى بعد ذلك على الرمانى فيما ذهب إليه من الفرق بين التشبيه والاستعارة، وذكر أن من التشبيه ما لا يرد بأداة ويكون مع ذلك حسنا مختارا[2]. لكن هل التهمة التى وجهت إلى الرمانى فى هذه القضية صحيحة؟

الحق أن الرمانى حينما عرف الاستعارة اشترط فى اللفظ أن يكون منقولا عن أصله الموضوع له فى اللغة، فإذا تحقق هذا الشرط كان الكلام استعارة، وإن لم يتحقق لم يكن استعارة عنده.

والدليل على هذا ما سبق أن ذكرناه من موقفه من «المثل»، وأنه من قبيل التشبيه، وأنه يكون بأداة ويكون بغير أداة، وهذا دليل آخر على ذلك، قال وهو يفسر قوله تعالى: ﴿**وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين**﴾ «يقال ما معنى عرضها السموات والأرض؟

الجواب: عرضها كعرض السموات السبع والأرضين السبع، إذا ضم بعض ذلك إلى بعض، عن ابن عباس والحسن، وإنما ذكر العرض بالعظم دون

(١) الوساطة ص٤١. (٢) سر الفصاحة ص١٣٥.

الطول، لأنه يدل على أن الطول أعظم، وليس كـذلك لو ذكـر بدلا منه العرض، ويقال: ما الشاهد على أن عرضها عرض السموات والأرض على الحذف؟

والجواب: «ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة»[1] فهو هنا يرى أن الآية من قبيل التشبيه مع أن أداته ليست مذكورة فى الكلام، ولكن المعنى حتم عليه أن يقدر هذه الأداة، وأن يقدر محذوفا آخر مضافا إلى السموات وهو (عرض) حتى يستقيم التشبيه، فهل بعد ذلك نقول إن الرمانى يرى أن الفرق بين التشبيه والاستعارة هو وجود الأداة فى التشبيه وعدمها فى الاستعارة؟ وإذا قيل إن ما ذكره فى «النكت» هو الذى يوحى بهذا الرأى فإنى أرى أن ما ذكره فى «النكت» لا يحتم ما ذهبوا إليه، لأنه شرط فى الاستعارة أن يتحقق فيها النقل، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فنحن نستطيع أن نفسر كلامه فى النكت بناء على رأيه الصحيح الذى اتضح الآن؛ فنقول: إن قوله: ما كان من التشبيه بأداة التشبيه فهو فى الكلام على أصله يعنى به أن ما كان منه بأداة ظاهرة أو مقدرة فهو تشبيه وليس استعارة؛ لأنه فى هذه الحالة باق على أصله لم يغير عنه فى الاستعمال، ولم يتحقق نقل العبارة عن أصلها الذى وضعت له فى أصل اللغة، فإذا لم تجد الأداة، ولم يمكن تقديرها فالتعبير حينئذ استعارة؛ لأنه إذا استحال أو تعذر تقدير الأداة تحقق النقل الذى هو شرط أساسى فى الاستعارة. هذا كله فيما إذا كان المشبه والمشبه به مذكورين فى الكلام؛ لأنه هو الأسلوب الذى حدث فيه جدل كبير بين العلماء، حول أحقيته فى أن يكون تشبيها وأن يكون استعارة.

ونحن نعلم أن عبد القاهر حينما عرض لهذا الموضوع قتله بحثا ودرسا، وقلبه على وجوهه المختلفة كما هو شأنه دائما، قال: «ينبغى ألا يدعونا اتفاق قولنا: جاءنى أسد وهززت سيفا صارما، وقولنا: زيد أسد وسيف صارم فى مطلق التشبيه إلى التسوية بينهما، وترك الفرق من طريق العبارة، بل واجب أن نفرق؛ فنسمى ذاك استعارة، وهذا تشبيها، فإن أبيت إلا أن تطلق الاستعارة على هذا القسم الثانى، فينبغى أن تعلم أن إطلاقها لا يجوز فى كل موضع يحسن دخول حرف التشبيه عليه بسهولة، وذلك نحو قولنا: هو الأسد، وهو

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٠.

شمس النهار، وهو البدر حسنا وبهجة، والقضيب عطفا، وهكذا كل موضع ذكر فيه المشبه به بلفظ التعريف، فإن قلت: هو بحر، وهو ليث، ووجدته بحرا، وأردت أن تقول: إنه استعارة كنت أعذر أشبه بأن تكون على جانب من القياس ومتشبثا بطرف من الصواب، وذلك أن الاسم قد خرج بالتفكير عن أن يحسن إدخال حرف التشبيه عليه، فلو قلت: هو كأسد، وهو كبحر كان كلاما نازلا غير مقبول، كما يكون قولك هو كالأسد إلا أنه وإن كان لا تحسن فيه الكاف فإنه يحسن فيه «كأن» كقولك: كأنه أسد، أو ما يجرى مجرى «كأن» فى نحو تحسبه أسدا، وتخاله سيفا، فإن غمض مكان الكاف وكأن بأن يوصف الاسم الذى فيه التشبيه بصفة لا تكون فى ذلك الجنس وأمر خاص غريب فقيل: هو بحر من البلاغة وهو بدر يسكن الأرض وهو شمس لا تغيب وكقوله:

شمس تألق والفراق غروبها عنا وبدر والصدود كسوفه

فهو أقرب إلى أن تسميه استعارة؛ لأنه قد غمض تقدير حرف التشبيه فيه، إذ لا تصل إلى الكاف حتى تبطل بنية الكلام، وتبدل صورته؛ فتقول: هو كالشمس المتألقة إلا أن فراقها هو الغروب، وكالبدر إلا أن صدوده هو الكسوف... الخ»[1]. فعبد القاهر لا يرفض أن يكون هذا التعبير المشتمل على الطرفين استعارة ولكن يضع له من الضوابط والحدود ما يجعله أقرب إلى القبول، والمسألة تتلخص فى إمكان تقدير الأداة وعدمه؛ فإذا أمكن فهو تشبيه، وإذا لم يمكن فهو استعارة. وإذا قارنا هذا الرأى برأى الرمانى بعد أن وضحناه وحددناه وجدناهما متفقين إلا أن عبد القاهر قد وفى الموضوع حقه وفصله تفصيلا يحمد له، وأشار إليه الرمانى إشارة فى النكت لم تكن مقنعة للباحثين.

وللاستعارة أصول تقوم عليها وهى: المستعار والمستعار له والمستعار منه.

فاللفظ المستعار، له معنىً أصلى هو المستعار منه، وهو فى عملية الاستعارة ينقل إلى معنى فرعى، والغرض من هذا النقل هو البيان. «وكل استعارة بليغة فهى جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه إلا أنه بنقل الكلمة»[2].

(١) أسرار البلاغة ص٢٦٤، ٢٦٥.

(٢) ثلاث رسائل ص٨٦.

فالتشبيه أساس للاستعارة لأنها قائمة عليه، وكلاهما يؤدى فى النهاية إلى البيان، وهو الغرض الأساسى المطلوب منهما، إلا أنه لابد فى الاستعارة من نقل الكلمة، فلو لم يتحقق النقل لم تكن هناك استعارة، ومادام الكلام قائما على التشبيه وعلى طريقته فهو تشبيه، ولو لم يكن فى الكلام أداة التشبيه، مادام الأسلوب يتحمل أداة التشبيه، ولا يتأبى عليها، كما رأينا فى تفسيره. والاستعارة الحسنة توجب بلاغة بيان لا تنوب منابه الحقيقة لأنه لو قامت مقامه الحقيقة كانت أولى به ولم تجز الاستعارة، وهذا يعنى أن الاستعارة القبيحة هى التى يمكن أن تحل الحقيقة محلها، وبذلك فإنها لا توجب بلاغة بيان، وإذا فقدت الاستعارة هذه الميزة فقدت قيمتها، وهذا من الرمانى يدل على إدراك واع وذوق رفيع بأساليب البيان، فليست الاستعارة دائما أبلغ من الحقيقة؛ لأن ذلك راجع إلى المقام الذى يستخدم فيه التعبير، فإن كانت الاستعارة ستؤدى وظيفة لا يمكن أن تؤديها الحقيقة ولا تنهض بها وسائل التعبير الأخرى فهى حينئذ استعارة بليغة وحسنة، أما إذا كانت الحقيقة قادرة على الوصول بالتعبير إلى الغاية المطلوبة فإن الحقيقة تكون حينئذ بليغة، واللجوء إلى الاستعارة فى هذه الحالة يكون عدولا عن البلاغة.

ويقول الرمانى: «وكل استعارة فلابد لها من حقيقة، وهى أصل الدلالة على المعنى فى اللغة، كقول امرئ القيس فى صفة الفرس: «قيد الأوابد» والحقيقة فيه: مانع الأوابد، وقيد الأوابد أبلغ وأحسن، فكل استعارة لابد لها من حقيقة، ولابد من بيان لا يفهم بالحقيقة».

ولقد ارتكز الرمانى بعد ذلك فى تحليلاته لآيات القرآن الكريم التى استشهد بها فى باب الاستعارة على الموازنة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، وبيان فضله على المعنى الحقيقى، بما يعطيه من ظلال، وما يضفيه من إيحاءات، وما يتركه فى النفس من تأثير. إذا كان المقام فى حاجة إلى ذلك، أى إذا كان الغرض المطلوب لا تنهض به الحقيقة، وهذه الطريقة فى معالجة أساليب الاستعارة جديدة فى محيط الدراسات البيانية، جعلت المهتمين بالبحث البيانى يلتفتون إليها ويعطونها مزيدا من اهتمامهم، لكنهم مع شديد الأسف لم يحاولوا أن ينطلقوا منها إلى ما هو أحسن وأجدى، فاكتفوا باقتباس بعض تحليلاته للشواهد القرآنية.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا﴾ قال: «حقيقة قدمنا هنا: عمدنا، وقدمنا أبلغ؛ لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر؛ لأنه من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم.

وفى هذا تحذير من الاغترار بالإمهال، والمعنى الذى يجمعهما: العدل لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والبلوغ أبلغ لما بينا، وأما هباء منثورا فبيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه حاسة»[1].

هذا هو أسلوب الرمانى فى تحليله لآيات الاستعارة فى القرآن، وهو على إيجازه مفيد أبلغ فائدة، ذلك أنه بدأ فعرفنا موطن الاستعارة ووضع يدنا عليه، وهو «قدمنا» ودلنا على حقيقته وهو «عمدنا» وبين السر فى بلاغة الاستعارة على الحقيقة، وشرح ذلك وافيا، دلنا على عمق إدراكه ودقة إحساسه بجمال الأساليب، ثم بين فائدة التعبير بالاستعارة، ومدى ما يتركه فى النفس من تحذير من الاغترار بالإمهال، ثم بين المعنى الذى يجمعهما، فلم يترك شيئا يحتاج إلى بيان فى التعبير إلا بينه، وكشف عنه القناع، حتى بدا سافرا فى إيجاز تختمه طبيعة «النكت».

و لا يداخلنى شك فى أنه لو قدر لنا أن نرى معالجته لهذه الأساليب فى كتاب غير النكت من كتبه البيانية الأخرى كالإعجاز والبلاغة لرأينا العجب العجاب.

أما قوله: «وأما هباء منثورا فبيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة فإنه يدلنا على أن ذلك أسلوب تشبيه على الرغم من خلوه من أداة التشبيه، وذلك أن أصل العبارة «عملهم هباء منثورا» وهذا تعبير ليس فيه أداة من أدوات التشبيه، ودخول الفعل «جعل» عليه لا يغير من طبيعة التركيب، وكلام الرمانى عنه يفيد أنه لا يجعل هذا التعبير من وادى الاستعارة، فعلى الرغم من أن الاستعارة مثلا تخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه فإنه عالجها معالجة خاصة قائمة على جحد التشبيه أساسا، وإنكار وجوده بالكلية، وصولا بالمبالغة المقصودة إلى أبعد غاياتها، واكتفى فيها بأن بين أصل

(١) السابق ص٨٦: ٨٧.

المعنى وحقيقته، ثم وازن بينه وبين المعنى الفرعى فى الاستعارة، كاشفا ما فى ذلك التعبير من جمال وروعة، به فضل الحقيقة وسما عليها، فإذا ما جاء إلى مثل: ﴿فجعلناه هباء منثورا﴾ وقال: إن فى هذا إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، فهذا دليل على أن هذا تشبيه عنده، ومادامت أداة التشبيه غير موجودة فإنه يجب تقديرها، كما قدرها فى: ﴿وجنة عرضها السموات والأرض﴾ وإذا تعذر تقدير الكاف هنا لأن الخبر نكرة والنكرة شائعة والتشبيه بالشائع لا يفيد شيئا لأنه كالتشبيه بالمجهول فإنه يمكن تقدير «كأن» فى التعبير فتقول. مثلا «كأن عملهم هباء منثور» فيكون التعبير سائغا ومقبولا مع أداة التشبيه حينئذ، وإذا تقرر ذلك فإننا نضيف هذا الدليل إلى ما سبق، ونقرر مرة أخرى أن الرمانى لا يجعل الأداة الظاهرة هى الفاصل بين ما هو تشبيه وما هو استعارة، ولكن يجعل الفرق بينهما هو تحقق النقل وعدم تحققه، بغض النظر عن وجود الأداة وعدمها، فإذا تحقق النقل كان استعارة، وإلا فهو تشبيه، فإن كانت الأداة موجودة فيها وإلا فإنه يمكن تقديرها كما قدرها هو نفسه.

وقد ينص الرمانى صراحة على أن أسلوب الاستعارة فيه إيجاز لا يوجد فى الحقيقة، والإيجاز من مقاصد الاستعارة فيقول: «وقال تعالى: ﴿سمعوا لها شهيقا وهى تفور تكاد تميز من الغيظ﴾ شهيقا: حقيقته صوتا فظيعا كشهيق الباكى، والاستعارة أبلغ منه وأوجز، والمعنى الجامع بينهما قبح الصوت».

فالاستعارة هنا وهى كلمة واحدة أغنت عن استعمال أربع كلمات، وذلك إيجاز كبير، والإيجاز من مقاصد البلاغة، وحتى لو استعملنا الأسلوب الحقيقى وجئنا بالكلمات الأربع وغضضنا النظر عن الإيجاز لما وصل الأسلوب فى تأثيره إلى ما وصل إليه أسلوب الاستعارة؛ لأنها صورت لنا نار جهنم- أعاذنا الله منها- وهى شئ لم نره ولم نعرف حقيقة أمره بصورة الإنسان المتقد من الغيظ، الذى يكاد الشرر ينقدح من عينيه، المتربص لعدوه، المتحفز للانتقام منه، وهو فى ترقبه وانتظاره يشهق ويزفر، ولشهيقه صوت منكر فظيع، تكاد تقشعر منه الأبدان فرقا وتضطرب منه النفوس خوفا ورعبا، خاصة إذا كان ذلك المترتب المتحفز فيه قوة قاهرة كما هو شأن النار. وهذه الصورة لم يكن الوصول إليها ممكنا لولا أسلوب الاستعارة. لكن لست أدرى لماذا جعل الرمانى المعنى الجامع بينهما هو القبح؟

فالحسن والقبح فى الأصوات ليس واردا هنا؛ لأن الإحساس بجمال الأصوات وقبحها لا مكان له فى موطن العذاب، فالنفوس حينئ مشغولة بما هو أشنع وأفظع، وهل يفكر من يواجه العقاب الشنيع والورود على جهنم فى جمال الأصوات وقبحها؟!

إننا لو قدرنا أن المعنى الجامع بينهما هو القبح فى الصوت لدلنا ذلك على أن نفوسهم هادئة، وقلوبهم مطمئنة، وأمورهم مستقرة، وليس ذلك هدفا للآية، ولا مقصدا من مقاصدها، وماذا عليه لو جعل حقيقة «شهيقا» صوتا فظيعا منكرا كصوت المتقد من الغيظ؛ حتى يبتقيم الغرض ويتضح الهدف؟ وعلى هذا فإن صنيع الرمانى هنا ليس صحيحا أو على الأقل ليس دقيقا. ولقد وفق الرمانى حينما نظر إلى الآية الأخرى: ﴿**وإذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيرا**﴾ فقال: «أى تستقبلهم للإيقاع بهم استقبال مغتاظ يزفر غيظا عليهم». فهذا الغرض الأصلى من التعبير، فليس فى زفير النار قبح، لأنه لا موضع له، وإنما الغرض أن زفيرها كزفير الحانق المغيظ، وما أفظعه من زفير، ونحن إذا قلنا: إن الرمانى لم يكن دقيقا لا نعنى أنه لم يفهم سر التعبير القرآنى ولم يسبر غوره، كيف وهو الذى يكمل حديثه فى الاستعارة الثانية من الآية بقوله: ﴿**يميز من الغيظ**﴾ حقيقته: من شدة الغليان بالاتقاد، والاستعارة أبلغ منه؛ لأن مقدار شدة الغيظ على النفوس محسوس، مدرك ما يدعو إليه من شدة الانتقام، فقد اجتمع شدة فى النفس تدعو إلى شدة انتقام فى الفعل، وفى ذلك أعظم الزجر وأكبر الوعظ، وأول دليل على سعة القدرة وموقع الحكمة؛ فهذا دليل على أن الرمانى فهم مقاصد الآية ومراميها فى التعبير بالاستعارة، ولقد علل هنا تعليلا حسنا للاستعارة والعدول عن الحقيقة، فمع أن شدة الغليان بالاتقاد أكبر قطعا من شدة الغيظ على النفوس، إلا أن شدة الغيظ محسوسة مدركة، وشدة غليان جهنم لم يعرفها ولم يدركها، وحتى لو عرفها وأدركها فإن وقوف الإنسان على الثورة النفسية التى فى داخله أعمق من إدراكه لأى شئ سواه، فكان ضرورياً أن تقرب إلى الناس فيستعار لها ما يعرفونه ويشعرون به وبأثره فى نفوسهم شعورا مباشرا، وإن كان فى حقيقته أقل كثيرا من حقيقة المستعار؛ لأن المهم فى الاستعارة هو الأثر النفسى فى التعبير.

ويتناول الرمانى بعض الآيات التى تتصل بذات الله سبحانه وتعالى

وبصفاته وأفعاله ويبحث عن المجاز فيها فيقول عند قوله تعالى: ﴿ذرنى ومن خلقت وحيدا﴾ «ذرنى هنا مستعار، وحقيقته ذر عقابى ومن خلقت وحيدا، بتركك مسألتى فيه، إلا أنه أخرج لتفخيم الوعيد مخرج ذرنى وإياه؛ لأنه أبلغ وإن كان الله سبحانه وتعالى لا يجوز عليه المنع وإنما صار أبلغ لأنه لا منزلة من العقاب إلا وما يقدر الله تعالى عليه منها أعظم وهذا أعظم ما يكون من الزجر»[1].

ويقول فى قوله تعالى: ﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾ «والله عزوجل لا يشغله شأن عن شأن ولكن هذا أبلغ فى الوعيد، وحقيقته: سنعمد، إلا أنه لما كان الذى يعمد إلى شئ قد يقصر فيه لشغله بغيره معه، وكان الفارغ هو البالغ فى الغالب مما يجرى به التعارف دلنا بذلك على المبالغة من الجهة التى هى أعرف عندنا لما كانت بهذه المنزلة ليقع الزجر بالمبالغة، التى هى أعرف عند العامة والخاصة موقع الحكمة».

وهو بهذا التناول يحاول أن يتأول الآيات على سر المجاز حتى لا تكون ذات الله سبحانه وتعالى كذوات البشر، وأفعاله كأفعالهم لو التزمنا بأسلوب الحقيقة، وما يدل عليه ظاهر التعبير، ففى الآية الأولى يقدر محذوفا لتكون حقيقة التعبير: ذر عقابى ومن خلقت وحيدا، لكن لخروجه إلى تفخيم الوعيد قال: ذرنى ومن خلقت، وبين جمال التعبير ومدى بلاغته لما يعطيه من المبالغة التى لا مبالغة بعدها، وفى هذا أعظم ما يكون من الزجر، وهذا هو الهدف الذى ترمى إليه الآية الكريمة.

ويتوقف الرمانى أمام قوله تعالى: ﴿واشتعل الرأس شيبا﴾ فيقول: «أصل الاستعال للنار، وهو فى هذا الموضع أبلغ، وحقيقته كثرة شيب الرأس إلا أن الكثرة لما كانت تتزايد تزايدا سريعا صارت فى الانتشار والإسراع كاشتعال النار وله موقع فى البلاغة عجيب وذلك أنه انتشر فى الرأس انتشارا لا يتلافى كاشتعال النار».

وهذا البيان الساحر الخلاب -على وجازته- يأسر العقول لجلاله وروعته، وأنا أظن أن عبد القاهر الجرجانى وقف على هذه النظرة اللماحة وأفاد

(١) ثلاث رسائل ص٨٨.

منها حينما توقف أمام هذه الآية، لكنه زاد عل الرمانى أن ربطها بقضية النظم وتفنن فى عرضها وتحليلها بناء على نظريته.

ويتناول الرمانى الفعل «ضرب» فى باب الاستعارة فى آيتين:

الأولى: قوله تعالى: **﴿ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس﴾**.

الثانية: قوله تعالى: **﴿فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا﴾**.

فيقول فى الأولى: «حقيقته: حصلت عليهم الذلة، والاستعارة أبلغ، لما فيه من الدلالة على تثبيت ما حصل عليهم من الذلة كما يثبت الشئ بالضرب، لأن التمكين به محسوس، والضرب مع ذلك ينبئ عن الإذلال والنقص، وفى ذلك شدة الزجر لهم والتنفير من حالهم» ولقد أشار إلى هذا المعنى نفسه فى تفسيره لهذه الآية حيث قال: «ويقال: ما وجه أخذ ضربت عليهم الذلة من الضرب؟

الجواب: أنه ثبتت عليهم كما تثبت بالضرب، كما أخذت من الضريبة؛ لأنها تثبت على صاحبها كما يثبت بالضرب»[1].

وهو إذا قال: إن الضرب ينبئ عن الإذلال والنقص فإنه لا يعنى أن ذلك ثبت لهذه الكلمة أينما وجدت وحينما حلت، ولكن يعنى أن ذلك مرتبط بالغرض العام للتعبير، فإذا اتفق هذا المعنى مع التعبير أضفى عليه مزيدا من الإيحاءات والظلال، وإذا لم يكن المقام فى حاجة إليه فإنه لا ضرورة لهذا المعنى أبدا، يدلنا على ذلك تناوله للآية الأخرى حيث يقول فيها: حقيقته «منعناهم الإحساس بآذانهم من غير صمم، والاستعارة أبلغ لأنه كالضرب على الكتاب فلا يقرأ، كذلك المنع من الإحساس فلا يحس»[2].

فالمقام هنا ليس فى حاجة إلى ما أوحت به هذه الكلمة هناك من الإذلال والنقص، وعلى هذا فإن ما تعطيه الكلمة من إشعاعات يختلف من مقام إلى آخر، فقد يعطى فى مقام إشعاعا لا يعطيه فى مكان آخر؛ لأن الاستعارة لا ترتبط بالكلمة من حيث هى كلمة، ولكن من حيث مكانها فى التعبير، فإذا تناولنا الاستعارة بهذا المفهوم وتحررنا من طريقة إجراء الاستعارة

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١.

(٢) ثلاث رسائل ص٩٤.

التى شاعت عند المتأخرين تربى لنا ذوق به ندرك أسرار التعبير الجميل ونعرف خفاياه، وهذه هى غاية البلاغة القصوى منذ وجدت.

ونعود إلى الرمانى لنرى موقفه من هذه الآية الأخيرة، إنه لم يكتف ببيان الاستعارة وأفضليتها على الحقيقة، ولكنه تعدى ذلك إلى بيان سر اختيار الآذان دون الأبصار، فبين أن الله اختار الآذان دون الأبصار لأنه أدل على المراد، من حيث كان قد يضرب على الأبصار من غير عمى فلا يبطل الإدراك رأسا وذلك بتغميض الأجفان، وليس كذلك منع الأسماع من غير صمم فى الآذان؛ لأنه إذا ضرب عليها من غير صمم دل على عدم الإحساس من كل جارحة يصح بها الإدراك، ولأن الآذان لما كانت طريقا إلى الانتباه ثم ضربوا عليها لم يكن سبيل إليه.

وهو بهذا التحليل يدلنا على أن القيمة ليست فى الكشف عن اللون البيانى فقط، ولكنها فى الكشف عن كل ما يحصله التعبير من أسرار وهو هنا يكشف عن دقة اختيار المفرد القرآنى، وكيف أنه لا يمكن ولا يصح أن يحل غيره محله، لأنه يعجز عن أن يؤدى الغرض نفسه.

هذا والرمانى بعد ذلك كله قد أدخل بعض آيات من أسلوب الكناية فى الاستعارة وذلك كقوله تعالى: ﴿**ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط**﴾ وهما كنايتان عن الشح والإسراف، وقد جعل الرمانى الجزء الأول من الآية –وهو الكناية عن الشح استعارة[1].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**ولما سقط فى أيديهم**﴾ وهو كناية عن الخيبة والندم، لكن الرمانى جعلها استعارة.

هذا هو أسلوب الرمانى، وهذه هى طريقته فى معالجة الاستعارة، وهى معالجة فريدة لم يسبقه إليها أحد فيما أعلم وقصر اللاحقون إلا قلة نادرة عن اللحاق به، والسير فى طريقه، وسلوك منهجه، ونلاحظ على الرمانى أنه لم يشغل نفسه كثيرا بالقواعد، فلقد عمد إليها فى مفتتح الحديث عن الاستعارة وركزها فى سطور قليلة، ثم عمد إلى أسلوب القرآن المعجز، وتناول منه قدرا ليس باليسير، وحلله بالأسلوب الذى كشفنا عنه هنا.

(١) من الممكن أن يكون هذا التركيب من قبيل الاستعارة التمثيلية أيضا.

ولقد أدرك الرماني كيف أن القرآن الكريم يلجأ إلى أسلوب الاستعارة ليصور الأمور المعنوية وتأثيرها على النفس بصورة الأمور الحسية بمالها من إيحاءات وظلال، كما فى قوله تعالى: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ ﴿لما سكت عن موسى الغضب﴾ ﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار﴾.

كما أدرك كيف أن القرآن يلجأ إلى تصوير الأشياء التى لم تعرف بالأشياء المعروفة، وخاصة فيما يتعلق بعالم ما بعد الموت، كتصوير صوت النار فى قوله تعالى: ﴿سمعوا لها شهيقا وهى تفور تكاد تميز من الغيظ﴾ ﴿إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيرا﴾ وفى ذلك استخدام لحاسة السمع كأحسن ما يكون الاستخدام، كما أدرك كيف يستخدم القرآن الحواس المختلفة -التى هى وسائل الإدراك- ليصل إلى مراده من تصوير المعنى، فلقد استخدم حاسة البصر مثلا فى قوله تعالى: ﴿أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس﴾ واستخدم حاسة الذوق مثلا فى قوله تعالى: ﴿ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر﴾ وهكذا.

ما أدرك الرمانى كيف يلجأ القرآن إلى التصوير بكلمات خاصة ذات إيحاءات وظلال معينة، كما فى قوله تعالى: ﴿والصبح إذا تنفس﴾ ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا﴾ ﴿ربنا أفرغ علينا صبرا﴾ ﴿وتركنا بعضهم يومئذ يموج فى بعض﴾.

ومن أسرار جمال التعبير القرآنى عنده إثارة الأحاسيس النفسية المختلفة كالرحمة والحب واللذة والألم والغضب والخوف والانتقام[1].

وهكذا نقلنا الرمانى إلى عالم يموج بأسرار الجمال، فتنقل بنا فيه، ودلنا عليه، وعبد لنا الطريق إليه؛ حتى نستروح نسماته، ونتمتع به كلما ضقنا بالطريقة التقريرية الجافة فى معالجة الأساليب البيانية الرائعة وعلى رأسها كتاب الله المعجز.

الاستعارة في تفسيره:

إن من العجب أن يمر الرمانى على آيات الاستعارة فى تفسيره من غير أن يتوقف عندها ليحللها لنا كما حللها فى «النكت»، فهو قد يمر على الآية

(١) أثر القرآن في تطور النقد العربي ص٢٥٢.

ويكثر من الكلام على ما تثيره من قضايا نحوية، ولكنه يغض الطرف تماما عما تحمله من أسرار بلاغية، وإذا فعل فإنه يمسها مسا خفيفا لا يشفى غلة الباحث، ولقد سبق أن كشفنا علة ذلك.

لكنه على الرغم من ذلك تحدث فى تفسيره عما سمى بالاستعارة التهكمية وذلك فى موضعين.

الأول:

عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم فى أخراكم فأثابكم غما بغم﴾**.

الثانى:

عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿قال أبشرتمونى على أن مسنى الكبر فبم تبشرون قالوا بشرناك بالحق﴾**.

قال فى الآية الأولى «ويقال: لم قيل للغمة ثواب؟

الجواب: فيه قولان: أحدهما: لأن أصله ما يرجع من الجزاء على الفعل طاعة كان أو معصية، ثم كثر فى جزاء الطاعة كما قال الشاعر:

وأرانى طربا فى إثرهم ... طرب الواله أو كالمختبل

والوجه الآخر على البدل بوضع شئ مكان غيره نحو **﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾** أى ضعه موضع البشارة لهم، كما قال الشاعر:

أخاف زيادا أن يكون عطاؤه ... أداهم سودا أو مجدرجة سمرا(١)

وقال فى الآية الثانية: «فى مثل فبشرهم بعذاب أليم قولان: أحدهما أخبرهم بما يظهر غمه فى بشرة الوجه، والآخر اجعل الخبر بالعذاب موضع البشارة بالنعيم(٢) فهو فى الآيتين يتبع منهجا واحدا، وذلك بالرجوع بكل من كلمتى الثواب والبشارة إلى أصل معناها أو معاملتها على أنها ذات دلالة خاصة، اكتسبتها من دوام الاستعمال فى موطن خاص، فإذا استعملت فى غيره فإن ذلك يكون على سبيل «البدل».

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٠. وهو هنا يتأثر تأثرا واضحا بالفراء، وخاصة في الوجه الثاني، فإنه سبق إليه وإلى الاستشهاد بالبيت نفسه. معاني القرآن جـ١ ص٢٣٩.

(٢) الجامع لعلم القرآن جـ١٢.

ومادام شرط النقل متحققا فى كل من الكلمتين على الوجه الثانى فهى استعارة، لكنه سماها «بدلا».

وتسمية الاستعارة باسم «البدل» شئ سبق إليه الجاحظ، وربما تأثر به الرمانى فى هذا، فأخذ تلك التسمية ووضعها لهذا اللون خاصة.

وعلى أى حال فإنه ليس لدينا بيان منه غير هذه اللمحات الخاطفة عن موقفه من هذا اللون من التعبير ونظرته إليه، ولو كان قد تناول مثالا منه فى «النكت» لاستطعنا أن ندرك موقفه من هذا اللون بوضوح.

التـــلاؤم

التلاؤم قبل الرمانى:

لقد رزق الله العرب إحساسا بيانيا، وذوقا بلاغيا، وشعورا جماليا، فرقوا به بين الكلام الذى تتقبله النفس وتهش له وتطرب، وبين الكلام الذى تأنف منه ولا تستريح إلى سماعه، لذلك فإنهم استعملوا من الكلمات أخفها على السمع وأقربها إلى النفس، ولم يلجأوا إلى غيرها إلا إذا كان المعنى فى حاجة إليها، ولم تكن هناك مندوحة من استعمالها.

فالكلمات الثلاثية أكثر استعمالا من الرباعية، وهذه أكثر عند العرب من الخماسية.. وهكذا. والكلمات الخفيفة أكثر دورانا على الألسنة من الكلمات الثقيلة، وما أكثر الكلمات التى هجرها العربى فماتت وقبرت فى بطون المعاجم، ولم يعد لها فى الاستعمال العربى مكان، ولقد كانت أذواق العرب تغنيهم عن اللجوء إلى استعمال القواعد والقوانين التى تفرق بين الكلمة المقبولة والكلمة غير المقبولة، وإن كانوا قد وصفوا الأشياء بصفاتها، وذلك كمدح عمر بن الخطاب لزهير بن أبى سلمى؛ لأنه لا يعاظل فى شعره.

لكن العلماء فى مرحلة البحث والتدوين لم يكتفوا بالاعتماد على الذوق وحده؛ لأنه كان قد تأثر بالأعاجم ولم يعد نقيا صافيا، كنقائه وصفائه أيام الجاهلية وصدر الإسلام؛ فالخليل بن أحمد الفراهيدى يتحدث عن

(١) العمدة جـ١ ص٢٦٩. (٢) إعجاز القرآن ص٦٩- ٧١.

أسباب التنافرفيرى أنه ينشأ من البعد الشديد بين الحروف أو القرب الشديد، ذك أنه إذا بعد الحرف البعد الشديد كان بمنزلة الطفر، وإذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشى المقيد؛ لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه، وكلاهما صعب على اللسان(١).

والجاحظ يتحدث عن اقتران الحروف فيقول: «فأما فى اقتران الحروف فإن الجيم لا تقارن الظاء ولا القاف ولا الطاء ولا الغين بتقديم ولا تأخير، والزاى لا تقارن الظاء ولا القاف ولا السين ولا الضاد ولا الذال بتقديم ولا تأخير، وهذا باب كبير وقد يكتفى بذكر القليل حتى يستدل به على الغاية التى إليها يجرى»(٢).

فالجاحظ هنا لا يكتفى بأن يضع قاعدة عامة، ولكنه يلجأ إلى التفصيل؛ فيدلنا على الحروف التى لا تتجاوز ولا تتقارن، وإن كان لا يدعى أنه أحاط بالقضية فلم يترك فيها شاردة ولا واردة، ولكنه يذكر القليل ليستدل به على الغاية، إلا أن القضية التى معنا ليست قضية تأليف الكلمات حتى نستعمل قواعد الجاحظ وقوانينه، وإنما القضية هنا هى الكلمات المألوفة المقبولة، التى ينبغى استعمالها، والكلمات التى على الضد من ذلك فتهجر أو ينبغى أن تهجر مادامت لا تدعو إليها ضرورة، أما ما ذكره الجاحظ فإنه يعتمد عليه فى التعرف على الكلمات العربية من الكلمات الدخيلة.

ويعرج الجاحظ فى حديثه على الكلمات المتنافرة ويمثل لها بالبيت الشهير:

وقبر حرب بمكان قفر ... وليس قرب قبر حرب قبر

كما يتحدث عن الكلام الذى لا تتباين ألفاظه ولا تتنافر أجزاؤه ويمثل له بقول الشاعر:

رمتنى وستر الله بينى وبينها ... عشية أرام الكناس رميم

رميم التى قالت لجيران بيتها ... ضمنت لكم ألا يزال يهيم

ألا رب يوم لو رمتنى رميتها ... ولكن عهدى بالنضال قديم(٣)

(١) ثلاث رسائل ص٩٦. (٢) البيان والتبيين جـ١ ص٦٩. (٣) السابق جـ١ ص٦٥٨.

هذا هو حديث العلماء قبل الرمانى حول التلاؤم والتنافر فى الحروف وتأليف الكلمات، فما هو صنيع الرمانى؟

التلاؤم عند الرماني:

التلاؤم عند الرمانى نقيض التنافر، وتعريفه: تعديل الحروف فى التأليف.

والتأليف عنده على ثلاثة أوجه: الأول المتنافر، كقول الشاعر الذى أورده الجاحظ

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

قال: وذكروا أن هذا من أشعار الجن؛ لأنه لا يتهيأ لأحد أن ينشده ثلاث مرات فلا يتتعتع، وإنما السبب فى ذلك ما ذكرناه من تنافر الحروف[1].

وليس بين هذا القسم وبين ما سماه قدامة بن جعفر معاظلة علاقة، فالخلاف بينهما خلاف فى المصطلح والمضمون معا لا فى المصطلح وحده، فالمعاظلة عند قدامة هى فاحش الاستعارة: وهى من عيوب اللفظ، يقول: «ومن عيوب اللفظ المعاظلة، وهى التى وصف عمر بن الخطاب فيها زهيرا بمجانبته لها أيضا حيث قال: وكان لا يعاظل بين الكلام. وسألت أحمد بن يحى عن المعاظلة فقال: مداخلة الشئ فى الشئ، يقال تعاظلت الجرادتان، وعاظل الرجل المرأة إذا ركب أحدهما الآخر، وإذا كان الأمر كذلك فمن المحال أن تنكر مداخلة بعض الكلام فى ما يشبهه من وجه أو فى ما كان من جنسه، وبقى النكير إنما هو فى أن يدخل بعضه فى ما ليس من جنسه، وما هو غير لائق به، وما أعرف ذلك إلا فاحش الاستعارة مثل قول أوس:

وذات هدم عار نواشرها تصمت بالماء تولبا جدعا

فسمى الصبى تولبا وهو ولد الحمار.. الخ.

فإذا غضضنا الطرف عن مدى صواب قدامة فيما ذهب إليه والنقد الذى وجه إليه من غير واحد من قدامى العلماء[2] أقول إذا غضضنا الطرف عن هذا كله ووازنا كلامه بكلام الرمانى لرأينا بينهما خلافا فى المصطلح والمضمون معا، وعلى هذا فإن ما ذهب إليه محققا «ثلاث رسائل فى إعجاز

(١) ثلاث رسائل ص٩٤-٩٥.
(٢) نقد الشعر ص١٠٤-١٠٥.

القرآن» من أن الرمانى خالف فى التسمية بعض من سبقه فى بعض المصطلحات كما فعل فيما سماه قدامة معاظلة وسماه هو المتنافر؛ ليس صحيحا، لأن الذى سماه قدامة معاظلة كما فسره بنفسه هو فاحش الاستعارة، أو ما سماه عبد القاهر بعد ذلك استعارة غير مفيدة، وأما ما سماه الرمانى متنافرا- وقد سبقه الجاحظ -إلى ذلك- فهو أمر يتعلق بقرب الحروف قربا شديدا أو بعدها بعدا شديدا أيضا مع الاستعانة بالذوق فى ذلك.

والقسم الثانى: من أقسام التأليف عنده هو المتلائم فى الطبقة الوسطى، واستشهد بالأبيات التى ذكرها الجاحظ فى الكلام الذى لا تتباين ألفاظه ولا تتنافر أجزاؤه وهى التى سبقت منذ قليل.

والمتلائم فى الطبقة العليا وهو القسم الثالث من أقسام التأليف هو القرآن كله، وهو بين لمن تأمل، والفرق بينه وبين غيره من الكلام فى تلاؤم الحروف على نحو الفرق بين المتنافر والمتلائم فى الطبقة الوسطى[1].

ونلاحظ على الرمانى أنه خلط بين تأليف الكلمات وتأليف الحروف، فالتعريف الذى ذكره إنما هو لتأليف حروف الكلمة الواحدة، وتقسيمه للتأليف بعد ذلك تقسيم لتأليف الكلمات لا للكلمة الواحدة، فما عرفه غير ما قسمه فكيف يستقيم ذلك؟

إن الرمانى فى حقيقة الأمر لا يعنى بتأليف الكلمة الواحدة؛ لأن ذلك أمر قد استقر فى اللغة، وجرى عليه العرف، والكلمة المفردة لا تأبى على أحد مهما كان حظه من البلاغة، ولا نستطيع أن نقول إن مجرد استعمال كلمة متلائمة الحروف بلاغة، لأن كل إنسان يستطيع ذلك، ولكن البلاغة إنما تتأتى فى تأليف الكلام؛ فاختيار الكلمة اختيارا دقيقا، ووضعها إلى جانب ما يشاكلها من الكلمات هو الأمر الذى تتفاوت فيه أقدار البلغاء وتتباعد، والرمانى وهو يتحدث عن إعجاز القرآن لا يمكن أن يعنى إلا بتأليف الكلام وبيان أن القرآن أصاب من ذلك الطبقة العليا، والدليل على ذلك أن الأبيات التى ذكرها ما كان منها متلائما فى الطبقة الوسطى وما كان منها متنافرا لو نثرنا كلماتها لوجدنا أن القرآن قد استعمل هذه المفردات حيث يحتاج المقام

(١) ثلاث رسائل ص٩٥.

إليها، وبحيث تؤدى وظيفة فى التعبير لا يؤديها غيرها.

إلا أن الرمانى قد استخدم مقياس تلاؤم الحروف فى تلاؤم الكلمات، ولقد طبق هذا المنهج بصورة واضحة عند موازنته التى عقدها فى باب الإيجاز بين آية القصاص وقول العرب المأثور. ولقد ذكرنا أن هذا منهج خاطئ ما كان للرمانى أن يستعمله، ومن ناحية أخرى إذا قارنا بين ما ذكره الرمانى هنا من أن الفرق بين القرآن والمتلائم فى الطبقة الوسطى كالفرق بين المتلائم فى الطبقة الوسطى والمتنافر، وبين ما ذكره فى باب الإيجاز من أن أمر البلاغة «قد يلتبس فيما قل بما حسن جد الإيجاز وحسن رونقه وعذوبة لفظه وصحة معناه كقول على رضى الله عنه «قيمة كل امرئ ما يحسن» فهذا كلام عجيب يغنى ظهور حسنه عن وصفه»[1] أقول لو قارنا هذا بذاك لوجدناه كالمتناقض مع نفسه، فهو يقر هناك أن بعض الكلام القليل قد يحتل الطبقة العليا من البلاغة، إلا أنها لا تصل إلى حد الإعجاز؛ لأن ذلك إنما يكون فى مقدار السورة، أو فى مقدار أطول آية، ولا يتعلق الإعجاز بما دون ذلك، حتى لو احتل الطبقة العليا من البلاغة، لكنه هنا لم يشأ أن يكون منصفا، وإنما أطلق الحكم إطلاقا لا يسلم له، حتى بمقياسه الذى أقره بنفسه فى باب الإيجاز، إذ كيف يلتبس قليل الكلام الموجز الذى جمع حسن الرونق وعذوبة اللفظ وصحة المعنى بما كان فى الطبقة العليا من البلاغة ولا يكون فى نفس الوقت متلائما فى الطبقة العليا؟ وهل يقول الرمانى إن كلام الرسول ﷺ- وهو الذى أوتى جوامع الكلم- يكون مع القرآن كالمتنافر مع المتلائم فى الطبقة الوسطى؟!

إن افتتان الرمانى ببلاغة القرآن هو الذى أوقعه فى هذا التناقض مع نفسه.

وحينما يريد الرمانى أن يبحث عن سر لهذا التلاؤم أو التنافر يرجع ذلك إلى القاعدة والذوق معا، وربما كان السبب فى ذلك أن الجاحظ أشار عند تأليف الحروف واقترانها بعد أن ذكر بعض القواعد إلى «أن هذا الباب واسع جدا» فلم يشأ الرمانى أن يدعى إحاطة القواعد بهذه القضية، فجعل الذوق

(١) ثلاث رسائل ص٧٨.

حكما يرجع إليه إذا لم تسعف القاعدة، أو لم يسعف القانون، وربما وجد أن ما قاله الخليل بن أحمد الفراهيدى فى تعليل التنافر لا يكفى فى إدراك سره، فجعل الذوق حكما فى هذه القضية أيضا، فليس الرمانى مضطربا حينما يجمع بين الذوق والقاعدة، وهو كثيرا ما يجمع بينهما فى قضايا البيان، لهذا لا نسلم للدكتور/ عبد القادر حسين حينما يرى أن شخصية الرمانى «مضطربة فهو تارة يضع القاعدة للتنافر وتارة يترك الأمر لفطنة السامع وإحساسه وذوقه»(١).

وهذا هو نص الرمانى، يقول: «وبعض الناس أشد إحساسا بذلك وفطنة من بعض، كما أنه يوجد بعضهم أشد إحساسا بتمييز الموزون فى الشعر من المكسور، واختلاف الناس فى ذلك من جهة الطباع كاختلافهم فى الصور والأخلاق، والسبب فى التلاؤم تعديل حروف الكلام، فكلما كان أعدل كان أشد تلاؤما، وأما التنافر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد، وذلك أنه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر، وإذا- قرب القرب الشديد مان بمنزلة مشى المقيد؛ لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه وكلاهما صعب على اللسان، والسهولة من ذلك فى الاعتدال، ولذلك وقع فى الكلام الإدغام والإبدال(٢).

فأى اضطراب فى هذا الكلام؟

إننى أرى أن أعدل المقاييس فى دراسة فنون القول هو الجمع بين القاعدة والذوق، وهذا المقياس هو الذى اعتمد عليه الرمانى وسار عليه، فحاز بذلك إعجاب المتأخرين.

وإن كان الرمانى أخطأ فى شئ فإنه أخطأ فى استعمال مقياس تلاؤم الحروف فى معرفة تلاؤم الكلام، لا فى الجمع بين القاعدة والذوق.

ثم تحدث الرمانى بعد ذلك عن فائدة تلاؤم الكلام، فيرى أنها: «حسن الكلام فى السمع وسمو فى اللفظ، وتقبل المعنى له فى النفس، لما يرد عليها من حسن الصورة وطريقة الدلالة، ومثل ذلك مثل قراءة كتاب فى أحسن ما يكون من الخط والحرف، وقراءته فى أقبح ما يكون من الخط والحرف، فذلك

(١) أثر النحاة في البحث البلاغي ص٢٦٩.
(٢) ثلاث رسائل ص٩٥-٩٦.

متفاوت فى الصورة وإن كانت المعانى واحدة»[1].

وهذا أيضا دليل على أنه يتحدث عن تلاؤم الحروف، وهو يرى هنا أن المعنى إذا كان يمكن أن يؤدى بالكلمات المتلائمة ويمكن أن يؤدى بالكلمات المتنافرة فأداؤه بالكلمات المتلائمة أحسن، ومن الذى ينكر «أن أغصان البان أحسن من عساليج الشوحط فى السمع» كما يقول ابن سنان الخفاجى[2].

وقديما قال بعض الشعراء:

أين قولى هذا كثيب قديم ... ومقالى عقنقل قدموس

هذا هو ما أحسب أن الرمانى يقصده هنا من هذه العبارة، ولا أظن أنه يقصد أن بعض الكلمات يمكن أن تحل محل بعضها الآخر، وتقوم بدورها فى التعبير، خاصة وهو يتحدث فى قضية الإعجاز، والقرآن فى الطبقة العليا من البلاغة، فإذا آثر كلمة على كلمة فإن ذلك لم يكن لأنها أكثر تلاؤما مع جاراتها من غيرها فحسب ولكن لأنها إلى جانب تلاؤمها تؤدى فى التعبير دورا لا يقوم به غيرها. وهذا هو المنهج الذى اختطه فى تفسيره وسار عليه، فليس فى التلاؤم وحده إعجاز؛ لأنه لابد أن ينضاف إليه حسن البيان فى صحة البرهان فى أعلى الطبقات، حتى يظهر الإعجاز للجيد الطباع، البصير بجواهر الكلام. وإذا كان الأمر كذلك فما الذى جعل الرمانى يضن بالتلاؤم فى الطبقة العليا على ما سوى القرآن الكريم؟ إنه لو كان فى التلاؤم وحده إعجاز لكان هناك مبرر لذلك، ولكن لما كان التلاؤم وحده لا يقوم به إعجاز لم يكن لهذه التفرقة ما يبررها، خاصة أنه أقر كما سبق أن ذكرت لما دون السورة بشأنه قد يصل إلى الطبقة العليا من البلاغة.

ثم يتحدث الرمانى عن مخارج الحروف فيقول: «ومخارج الحروف مختلفة، فمنها ما هو من أقصى الحلق، ومنها ما هو من أدنى الفم، ومنها ما هو فى الوسائط بين ذلك، والتلاؤم فى التعديل من غير بعد شديد، أو قرب شديد، وذلك يظهر بسهولته على اللسان، وحسنه فى الأسماع وتقبله فى الطباع»[3]. وهذا استمرار منه فى المنهج الخاطئ الذى اختطه لنفسه، وسار

(١) ثلاث رسائل ص٩٦. (٢) سر الفصاحة ص٦٨. (٣) ثلاث رسائل ص٩٦.

عليه، من الخلط بين تأليف الحروف وتأليف الكلام، ولقد عجبت لقول الدكتور/ حفنى شرف: «ولا شك أن التلاؤم صورة بلاغية، وخاصة فى الحروف، فلم يطرقها من علماء البلاغة أحد قبله، كما أن تقسيمه لمخارج الحروف من الفم جديد، استغله أصحاب المعاجم ورجال اللغة»(١).

وسبب العجب أن الرمانى لم يكن حديثه منصبا على تلاؤم الحروف كما بينا، وإن كان قد استعمل مقياس تلاؤمها فى بيان تلاؤم الكلام، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية إن الرمانى لم يكن أول من تحدث عن تلاؤم الحروف، ولا عن تلاؤم الكلمات؛ فلقد سبق فى الأول بالخليل بن أحمد، وهو ينقل صراحة عنه. وسبق فى الثانى بالجاحظ واضع أساس البيان العربى عند الكثيرين، ومن ناحية ثالثة لم يستغل علماء اللغة وأصحاب المعاجم تقسيم الرمانى فى معاجم، لأن واضع أساس التقليبات الصوتية هو الخليل بن أحمد الذى اعتمد عليه الرمانى، وهو الذى سار فى طريقه بعض رجال اللغة وأصحاب المعاجم، ولست أدرى ما الذى حمله -رحمه الله- على إلقاء هذا الحكم الجزافى؟!

ولما كان الرمانى قد حكم سلفا بأن القرآن كله متلائم فى الطبقة العليا لم يشأ أن يستشهد بشئ من آيات القرآن فى هذا الباب، فكل آية من آيات القرآن تصلح شاهدا لهذا، ولكل إنسان أن يختار من القرآن ما شاء شاهدا على هذا التلاؤم.

ولكن فى آخر حديثه عن التلاؤم تحدث عن قضية الإعجاز، وذكر أنه يظهر للجيد الطباع البصير بجواهر الكلام كما تظهر له أعلى طبقات الشعر من أدناها إذا تفاوت ما بينهما، فمهما بلغ الإنسان من تعلم البلاغة ورام تطبيقها فإنه لن يصل إلى شئ إذا لم يكن على قدر كبير من الذوق، وعلى دراية وبصر بجواهر الكلام، فتعلم البلاغة ليس بديلا عن الذوق، ولكنه يدعمه ويصقله، فيه يرقى وينضج ويتسع إدراكه وتعظم قدرته على التمييز بين كلام وكلام.

هذا هو حديث الرمانى فى التلاؤم، وهذه هى ملاحظاتنا عليه، وإن كان للرمانى جديد فى هذا الموضوع فهو تقسيمه للتلاؤم بأنه فى الطبقة العليا وهو

(١) البلاغة وتاريخها ص٢٢٢.

القرآن الكريم كله، ومتلائم فى الطبقة الوسطى وهو ما سوى ذلك من الكلام، وأن الفرق بينهما كالفرق بين التنافر والتلائم فى الطبقة الوسطى، فهل سلم للرمانى هذا الحكم وهذا التقسيم؟

ابن سنان يناقش الرماني:

لم يرتض ابن سنان الخفاجى هذا الحكم من الرمانى، ولم يقره على هذا التقسيم، ولقد ناقشه مناقشة حادة فيما ذهب إليه من أحكام، ونحب أن نقول سلفا إن مفتاح سر الخلاف بينهما فى هذه القضية وفى قضية الفواصل هو اختلاف مذهبيهما فى الإعجاز، وعلى الرغم من أن الرمانى يؤمن بأن الصرفة أحد وجوه الإعجاز فإن ابن سنان الخفاجى وهو ممن يعتنق مذهب الصرفة فى الإعجاز يتناقض معه تماماً فى هاتين المسئلتين، لأن الرمانى وهو يعالج قضية الإعجاز جعل البلاغة- هى أحد وجوه الإعجاز عنده- قطب الرحى فى القضية كلها كما سبق أن بينا، وكأنها هى المذهب الذى لا مذهب سواه فى الإعجاز، ومن هنا نشأ الخلاف بينهما؛ فالرمانى يجعل بلاغة القرآن فى الطبقة العليا التى لا ترقى إليها بلاغة البشر، وابن سنان يجعل القرآن فى طبقة بلاغة العرب، ولو لم يسلب العرب العلوم التى يتمكنون بها من المعارضة لاستطاعوا أن يقولوا كلاما فى بلاغة القرآن، بل إنهم قد يأتون بما يفوق القرآن بلاغة، كما نادى بذلك من قبل الجعد بن درهم، مؤدب مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، فإذا أدركنا هذا عرفنا لماذا وقع الخلاف بينهما فى قضية التلاؤم.

وأول ما يبدأ به ابن سنان فى مناقشته للرمانى هو ذكر أقسام الكلام الثلاثة عنده، ثم يقول: «وهذا الذى ذكره غير صحيح، والقسمة فاسدة، وذلك أن التأليف على ضربين: متنافر ومتلائم، وقد يقع فى التلاؤم ما بعضه أشد تلاؤما من بعض على حسب ما يقع التأليف عليه، ولا يحتاج أن يجعل الرمانى ذلك قسما رابعا»[1].

وإلى هنا لا نرى إلا خلافا شكليا، فالمتلائم متفاوت، ومادام متفاوتا فإن بعضها يصل إلى قمة التلاؤم أو إلى الطبقة العليا كما يسميها الرمانى، فابن

(١) سر الفصاحة ص١٠٩.

سنان لا ينكر تفاوت التلاؤم، بل يقر به لأنه موجود، ولكنه ينكر تقسيمه إلى نوعين كما صنع الرماني، وهذا لا يضير في شيء مادام الاتفاق على الجوهر قائما، أما أن الرماني لم يجعل المتنافر قسمين فلأنه يتحدث في قضايا البلاغة لا في قضايا العي، فالمتنافر- مهما تعددت أقسامه وطبقاته خارج عن دائرة البلاغة، وعلى هذا فإن تقسيم المتنافر لا قيمة له، لأنه لا يفيدنا- ونحن نتحدث في البلاغة- شيئا؛ لهذا ترك الرماني تقسيم التنافر وجعله كله قسما واحدا وهو يدرك تماما أنه متفاوت.

ويواصل ابن سنان مناقشته قائلا: «وأما قوله إن القرآن من المتلائم في الطبقة العليا وغيره في الطبقة الوسطى وهو يعني بذلك جميع كلام العرب فليس الأمر على ذلك، ولا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار في هذه القضية، ومتى رجع الإنسان إلى نفسه وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه، ولعل أبا الحسن يتخيل أن الإعجاز في القرآن لا يتم إلا بمثل هذه الدعوى الفاسدة، والأمر بحمد الله أظهر من أن يعضده بمثل هذا القول الذي ينفر منه كل من شدا من الأدب شيئا، أو عرف من نقد الكلام حرفا[1].

هنا يظهر الفرق الجوهري بين نظرتي العالمين الجليلين إلى القرآن وإلى إعجازه، فليس تقسيم التلاؤم هو المشكلة عند ابن سنان؛ لأنه أقر بالتفاوت كالرماني، ولكن المشكلة تكمن أساسا فيما ترتب على هذا التفسير، ولو أن الرماني قسم التلاؤم هذا التقسيم ثم جعل المتلائم في الطبقة العليا قاسما مشتركا بين القرآن والفصيح المختار من كلام العرب لما أنكرا ابن سنان عليه شيئا.

ولكن حينما خص القرآن بالمتلائم في الطبقة العليا، وجعل المتلائم في الطبقة الوسطى مشتركا بين كلام العرب ظهر الخلاف الجوهري، وهو خلاف نشأ من نظرة كل منهما إلى إعجاز القرآن الكريم.

ولقد ركب ابن سنان الشطط في مناقشته للرماني، إذ كيف يكون من معه أدنى معرفة بالتأليف حكما في قضايا الأساليب وقادرا على التمييز بين

(١) السابق ص١٠٩-١١٠.

كلام وكلام؟!

وكيف يستطيع من شدا من الأدب شيئا أو عرف من نقد الكلام حرفا أن يبين فساد مذهب الرمانى فى التلاؤم؟ وهذه أمور لا يستطيع أن يخوض فيها إلا من كان ضليعا فى معرفة الأساليب، خبيرا بمكانها، بصيرا بأسراراها، ولو تعرض لها من كانت له أدنى معرفة بالتأليف، أو من شدا من الأدب شيئا لخلط الحصى بالدرر، والذهب بالحجر، ولما طرب لسحر الحقيقة فى القرآن ولما فتن بروعة المجاز، ولن يستطى أن يصل أمثال هؤلاء إلى حقيقة الإعجاز حتى يحكمهم ابن سنان فى القضية.

ثم بين بعد ذلك ابن سنان مذهبه فى الإعجاز وهو أن العرب سلبوا العلوم التى بها يتمكنون من المعارضة فى وقت مرامهم ذلك، وعلى هذا فلا ضرورة لادعاء الرمانى أن ما بين تأليف حروف القرآن وغيره من كلام العرب كما بين المتلائم والمتنافر[1].

ونحن نتفق مع ابن سنان فى أنه لا ضرورة لإيجاد هذه المسافة بين القرآن وكلام العرب، لكن لا نرتب ذلك على القول بالصرفة كما ذهب هو إلى ذلك، ولكن لأنه لا تلازم بين التلاؤم والإعجاز؛ لأن وجه الإعجاز لا يظهر إلا إذا انضاف إلى التلاؤم حسن البيان فى صحة البرهان فى أعلى الطبقات كما يقول الرمانى نفسه، ولأن الرمانى أشار فى باب الإيجاز إلى أن بعض العبارات القصيرة قد تلتبس بالمرتبة العليا من البلاغة، إلا أن ذلك لا يرقى بها إلى درجة الإعجاز؛ لأنه لابد فى التأليف من الوصول به إلى مقدار أقصر سورة أو أطول آية، ومادام الرمانى يقر بذلك فإنه لا ضرورة لأن نوجد تلك المسافة بين القرآن وكلام العرب فى التلاؤم، بل لا ضرورة لأن نخص المتلائم فى الطبقة العليا بالقرآن فقط، مادام التلاؤم وحده لا يقوم عليه إعجاز، وهذا هو ما اتكأ عليه ابن سنان فى مناقشته للرمانى فيما لو افترض أن وجه إعجاز القرآن الفصاحة، قال: «ثم لو ذهبنا إلى أن وجه إعجاز القرآن الفصاحة، وادعينا أنه أفصح من جميع كلام العرب بدرجة ما بين المعجز والممكن لم يفتقر فى ذلك إلى ادعاء ما قاله من مخالفة تأليف حروفه لتأليف

(١) السابق ص١١٠.

الحروف الواقعة فى الفصيح من كلام العرب، وذلك أنه لم يكن بنفس هذا التأليف فقط فصيحا، وإنما الفصاحة لأمور عدة تقع فى الكلام، من جملتها التلاؤم فى الحروف وغيره، وقد بينا بعضها وسنذكر الباقى، فلم ينكر على هذا أن يكون تأليف الحروف فى القرآن وفصيح كلام العرب واحدا، ويكون القرآن فى الطبقة العليا لما ضام تأليف حروفه من شروط الفصاحة التى التأليف جزء يسير منها[1].

والحق أن هذا رد قوى وزكى منه على الرمانى.

لكن ابن سنان ينحدر فى رده على الرمانى بعد ذلك حينما يناقشه فى مسألة تأليف الكلمة المفردة، يقول: «ثم يقال له أليس التلاؤم معتبرا فى تأليف حروف الكلمة المفردة على ما ذكرناه فيما تقدم؟ فلابد من نعم، فيقال له: فما عندك فى تأليف كل لفظة من ألفاظ القرآن بانفراده؟ أهو متلائم فى الطبقة العليا أم فى الطبقة الوسطى؟ فإن قال: فى الطبقة العليا، قيل له: أو ليس هذه اللفظة قد تكلمت بها العرب قبل القرآن وبعده؟ ولولا ذلك لم يكن القرآن عربيا ولا كانت العرب فهمته، فقد أقررت الآن أن فى كلام العرب ما هو متلائم فى الطبقة العليا وهو الألفاظ المفردة، ولم يتوجه عليك فى ذلك ما يفسد وجه إعجاز القرآن. فهلا قلت فى كلامهم المؤلف من الألفاظ ما هو أيضا كذلك، فإن علم الناظر بأحدهما كالعلم بالآخر، وإن قال إن كل لفظة من ألفاظ القرآن متلائمة فى الطبقة الوسطى قيل له أولا: إن مشاركة القرآن لطبقة ألفاظهم على هذا الوجه أيضا باقية، ثم ما الفرق بينك وبين من ادعى أن التلاؤم من ألفاظ القرآن فى الطبقة الوسطى فإن أحد الموضوعين كالآخر[2].

والسبب فى انحداره فى هذا الرد أنه يقيم مساواة بين الألفاظ المفردة والكلام المؤلف، أو بعبارة أخرى يقيم مساواة بين تأليف الحروف وتأليف الكلام، وما أبعد الفرق بينهما، فتأليف الحروف شئ قد استقر فى اللغة ولا فضل لأحد فى شئ منها، والكلمة المتلائمة فى متناول كل أحد، واستعمال الكلمة المتلائمة لا يجعل من أحد بليغا وإلا كان كل الناس بلغاء ولم يكن

(١) السابق ص١١٠.
(٢) السابق ص١١١.

هناك فرق بين إنسان وآخر ماداموا جميعا يستعملون نفس الألفاظ.

أما تأليف الكلمات فهو يتفاوت فى أهل الأدب ورجال البلاغة، فيكون منهم البليغ الذى لا يشق غباره، والمتوسط البلاغة، ومنهم من يكون دون ذلك، لأن تأليف الكلام لا حدود له، وهو ميدان سباق بين فرسان البيان، وقصب السبق فيه دائما للمبرز، وفضل البليغ فيما يتعلق بالكلمة المفردة هنا هو فضل الاختيار، ووضعها حيث تؤدى دورا فى التعبير لا يؤديه سواها، فلابد أن تقع موقعها، وتصيب الغرض منها، ولولا ذلك لما كان بليغا، ولما صح أن يطلق عليه هذا الوصف، فكيف يجعل ابن سنان تأليف الحروف كتأليف الكلمات، والفرق بينهما لا يخفى عليه، وهو الذى أفاض فى القول فى فصاحة الكلمة المفردة وفصاحة الكلم المنظوم بعضه مع بعض؟

وإذا كان الرمانى أخطأ حينما جعل مقياس تلاؤم الحروف وتلاؤم الكلام واحدا، فإن ابن سنان أكثر خطأ حينما ساوى بين الكلمة المفردة والكلام المؤلف فى التلاؤم، وعلى هذا فإن رده على الرمانى هنا ينهار من أساسه؛ لأنه بناه على مقدمة خاطئة، فليس هناك موضع لسؤاله الرمانى عن تأليف حروف اللفظة المفردة، وليست هناك ضرورة لانتزاع إقرار منه بأن اللفظة المفردة قد تكون متلائمة فى الطبقة العليا، وكل ما يترتب على هذا الإقرار الذى حاول أن ينتزعه منه باطل من أساسه، وليس العلم بالألفاظ المفردة المتلائمة كالعلم بالألفاظ المؤلفة كما حاول أن يوهمنا.

وينتهى ابن سنان من هذه المناقشة الطويلة الحادة إلى النتيجة التى وضحتها أولا وهو أن التأليف على ضربين: متلائم - ومتنافر- وتأليف القرآن وفصيح كلام العرب من المتلائم، ولقد بينت فيما سبق أن الكلام حول مسألة التقسيم شكلى، وأن مكمن الخلاف فى مكانة القرآن فى التلاؤم؛ فابن سنان يسوى بينه وبين الفصيح المختار من كلام العرب، والرمانى يفرق بينهما تفريقا شاسعا.

تبقى بعد هذا مناقشة ابن سنان لما ذهب إليه الرمانى نقلا عن الخليل بن أحمد من أن سبب التنافر هو القرب الشديد أو البعد الشديد، وابن سنان له فى هذا الموضوع باع طويل، حيث أفاض فى هذا الموضوع وهو يتحدث عن

فصاحة الكلمة المفردة وفصاحة الكلم المنظوم بعضه مع بعض بما لم يسبق إليه، وهو هنا لا يقبل من الرمانى رأيه ولا يرى «التنافر فى بعد ما بين مخارج الحروف، وإنما فى القرب ويدلل على صحة ذلك الرأى بأن هذه الكلمة -آلم- غير متنافرة، وهى مع ذلك مبنية من حرف متباعدة المخارج لأن الهمزة من أقصى الحلق، والميم من الشفين، واللام متوسطة بينها، وعلى مذهبه كان يجب أن يكون هذا التأليف متنافرا، لأنه على غاية ما يمكن من البعد، وكذلك -أم وأو- لأن الواو من أبعد الحروف من الهمزة، وليس كذلك هذان المثلان مثل -عج ولا سز- لما يوجد فيهما من التنافر، لقرب ما بين الحرفين فى كل كلمة، ومتى اعتبرت جميع الأمثلة لم تر البعد الشديد وجها فى التنافر على ما ذكره(١).

ونحن لا نقر ابن سنان على ما ذهب إليه- وإن كان ضليعا فى هذه القضايا وله باعه الطويل فيها- فالرمانى كما قررنا سابقا لا يجعل مقياس التلاؤم محصورا فى قانون أو قاعدة، ولكنه إلى جانب ذلك يعتمد على الذوق النقى، والحس الصافى، فليست القاعدة دائما قادرة على الإحاطة بكل أسباب التلاؤم والتنافر، والحس المدرب والذوق الخبير يستطيعان أن يدركا ما تعجز القاعدة عن إدراكه، وسبق أن قلت: إن منهج الرمانى فى الجمع بين القاعدة والذوق منهج معتدل، وهو - فى نظرى- أقوم المناهج لدراسة فنون القول، ولو لم يعتمد الرمانى على هذا المنهج لسلمنا لابن سنان ما قاله هنا فى القاعدة التى نقلها عن الخليل أراد أن يقول: إن هذه ليست قاعدة جامعة مانعة، بحيث يمكن تطبيقها حرفيا على كل قول، لأنه بعد أن أطلع على هذه القاعدة وجد فى الكلام ما تباعدت مخارج حروفه، وهو مع ذلك متلائم، كالأمثلة التى ذكرها ابن سنان فى مناقشته له، ووجد كذلك فى القرآن وفى كلام العرب كلام تقاربت مخارج حروفه أو اتحدت وهو مع ذلك متلائم، ومثال ذلك كلمة «أعهد» فى قوله تعالى: **﴿ألم أعهد إليكم يا بنى آدم ألا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾** فالهمزة والعين والهاء ثلاثة حروف متعاقبة فى كلمة واحدة من مخرج واحد، هو الحلق، يعقبها حرف من طرف اللسان هو «الدال»، وهو بعيد عن حروف الحلق جداً، ومع هذا فإن الكلمة متلائمة

(١) السابق ص١١٢.

ومستساغة وكثيرة الاستعمال. من أجل هذا جعل الرمانى الذوق أساسا فى الحكم إلى جانب القاعدة لأنه يسعف حيث لا تسعف القاعدة.

أما ابن سنان فإنه اعتمد على قاعدته التى وضعها، وهى أن التناقض فى القرب الشديد للحروف لا فى البعد الشديد، ويستشهد فى رده على الرمانى بكلمتين لا وجود لهما فى قاموس الاستعمال العربى وهما «عج- وسز» ورتب عليهما أن التقارب هو سبب التنافر، وإذا كان ابن سنان يستطيع أن يفترض فروضا ويرتب عليها أحكاما فإن غيره يستطيع ذلك، وإذا استعملنا منطقه وأسلوبه فى النقاش فإننا نستيطع أن نؤلف كلمتين أو أكثر من حرفين متباعدين كما فعل هو ومع ذلك، فإنها تبقى فى عداد المتنافر، ولا يستطيع ابن سنان أن يقول إنها من المتلائم، ونمثل لذلك بالكلمات الآتية «لغ- نغ- لع- نع» فالحرف الأول فى هذه الكلمات من طرف اللسان، والثانى من الحلق وهما متباعدان، فهل يحكم لها ابن سنان بالتلاؤم بناء على قاعدته التى ارتضاها؟

وإذا كنا لا نؤمن بجدوى هذا الأسلوب فى المناقشة فإنا نقول له: هل تعد كلمة «أعهد» التى وردت فى الآية السابقة من المتنافر لأن حروفها الثلاثة الأول من مخرج واحد؟ فإن قال لا، ولا يملك إلا أن يقولها فإنا نقول له: إن منهج الرمانى فى الحكم على المتلائم والمتنافر باستعمال القاعدة والذوق أسلم من منهجك الذى يعتمد على القاعدة فقط.

الفواصل

قبل الرمانى:

الإنسان ميال بطبعه إلى النغم والإنسجام الصوتى، يسعى إليه، ويتفنن فيه، ويستمع له، ويطرب منه، وهذا شىء فى فطرة الإنسان، وفى جبلته، ومن هنا جنح فى كلامه إلى التعبير الذى تشيع فيه الموسيقى، ويحتوى على شئ من النغم، فطرب للشعر وهش له، واحتفل به، فأكبر الشعر والشعراء وأنزلهم المنزلة الرفيعة، مما هو مشهور متعالم فى كتب التاريخ والسير، ولقد احتفل

(١) أثر القرآن في تطور النقد العربي ص٢٥٢.

الإنسان كذلك بالكلام المسجوع منذ القدم، لما فى السجع من عنصر موسيقى يشيع فى جنبات التعبير فيمنحه حلاوة ويكسبه طلاوة، ويعطيه مسحة جمالية تستريح إليها الأذن، ومازال السجع معروفا مشهورا عند العامة يلجأون إليه فى حكمهم وأمثالهم وتعبيراتهم المشهورة التى يتداولونها فى حياتهم اليومية.

ولقد كانت فى الجاهلية طائفة من الناس احترفت الكهانة، وكانت تلتزم السجع فى أحكامها، حتى أوردهم هذا الالتزام موارد التكلف، وألجأهم إلى الإغراب والغموض فيما يقولون، ومن هنا عرف هذا النوع من السجع الذى لا يجرى على الفطرة، ولا يلتزم مبدأ السهولة والوضوح بـ «سجع الكهان». فلما جاء رسول الإسلام أنكر الكهانة والتكهن، وكره أسلوبهم وأحكامهم، وقد روى أن النبى ﷺ قال للذين جاؤه وكلموه فى شأن الجنين بقولهم: كيف ندى من لا شرب ولا أكل ولا صاح فاستهل أليس دمه قد يطل؟ فقال لهم الرسول ﷺ: «أسجاعة كسجاعة الجاهلية؟ وفى بعضها: أسجعا كسجع الكهان؟(١).

ولما كان القرآن الكريم هو قمة الفصاحة والبلاغة قد احتوى على أساليب يمكن أن تدخل تحت دائرة السجع كان ذلك مدعاة للأخذ والرد بين العلماء ورجال الفرق الإسلامية المختلفة، ولم يكن هذا الخلاف وهذا الجدل موجودا حينما كان الوحى يتنزل على رسول الله ﷺ، ولا فيما تلا ذلك من عصر الخلافة الإسلامية؛ لأن العقيدة كانت راسخة فى النفوس، والإيمان ثابت فى القلوب، والفطرة لم تتكدر والذوق لم يتأثر، ولم يكن فى أسلوب القرآن ما ينكر حتى يسألوا أو يعترضوا، ولكن لما بدأ الكلام يكثر حول القرآن وأسلوبه هب فريق من العلماء يدافع عنه ويجادل دونه، ويثبت أن القرآن عربى، وأنه لم يخرج على أساليب العرب، فلما نشأت قضية الإعجاز، واشتد الجدل حولها بين الفرق الكلامية احتل السجع من مناقشتها موقعا بارزا.

ولقد سار الخلاف حول السجع فى طريقين:

الأول: خلاف حول السجع من حيث هو أسلوب، أيقبل أم يرفض؟

(١) إعجاز القرآن ص٥٨.

الثانى: خلاف حول وجوده فى القرآن الكريم.

ولقد كانت نقطة البدء فى هذا الخلاف هو موقف العلماء من حديث الرسول ﷺ الذى رويناه منذ قليل، فلقد ساق الجاحظ عددا من الآراء فى فهمه والتعليق عليه.

فمنهم من يقول لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا إقامة الوزن لما كان عليه بأس، ولكنه عسى أن يكون أراد إبطال حق فتشادق فى الكلام[1].

ومعنى هذا أن السجع لا بأس به، وإنما الذى أنكره الرسول منه هو ما عسى أن يكون قد أراده المتكلم به من إبطال حق، ولعل هذا هو ما اعتمد عليه ابن الأثير فيما بعد حينما ذهب إلى «أن النهى لم يكن عن السجع نفسه، وإنما النهى عن حكم الكاهن الوارد باللفظ المسجوع، ألا ترى أنه لما أمر رسول الله ﷺ فى الجنين بغرة أو أمة، قال الرجل: أأدى من لا شرب ولا أكل ولا نطق ولا استهل ومثل ذلك يطل، فقال رسول الله ﷺ «أسجعا كسجع الكهان؟».

أى أتتبع سجعا كسجع الكهان؟[2].

وبعد أن أورد مثالين من أحكام الكهان المسجوعة قال: «فالسجع إذن ليس بمنهى عنه، وإنما المنهى عنه هو الحكم المتبوع فى قول الكاهن، فقال رسول الله ﷺ «أسجعا كسجع الكهان» أى أحكما كحكم الكهان، وإلا فالسجع الذى أتى به ذلك الرجل لا بأس به».

«فهو كلام حسن من حيث السجع وليس بمنكر لنفسه، وإنما المنكر هو الحكم الذى تضمنه فى امتناع الكاهن أن يدى الجنين بغرة عبد أو أمة»[3].

والرأى الثانى الذى أورده الجاحظ حول هذا الحديث هو أنه مادام رسول الله ﷺ قد سمع القصيد والرجز واستحسنها فإنه من باب أولى لا ينكر السجع والمزدوج، لأنهما دون القصيد والرجز[4].

وقال بعضهم -وهو الرأى الثالث-: إذا لم يطل ذلك القول، ولم تكن

(١) البيان والتبيين جـ١ ص٢٨٧.
(٢) المثل السائر جـ١ ص٢٧٤.
(٣) السابق جـ١ ص٢٧٥.
(٤) البيان والتبيين جـ١ ص٢٨٧، ٢٨٨.

القوافى مطلوبة مجتلبة أو ملتمسة متكلفة[1].

ولعل هذا هو ما اعتمد عليه عبد القاهر فى حديثه عن السجع ودفاعه عنه فى مقدمة الأسرار[2].

ثم يقول الجاحظ «وكان الذى كره السجع أن كهان العرب كانوا يتكهنون ويحكمون بالأسجاع، قالوا: فوقع النهى فى ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية، ولبقيتها فى صدور كثير منهم، فلما زالت العلة زال التحريم»[3].

ومعنى هذا أن السج كان فى صدر الإسلام كلمة «سيئة السمعة» -إذا صح هذا التعبير- فتحاشاها المسلمون فى ذلك الوقت، لقرب عهدهم بالجاهلية، ووجود بقية منها فى صدور بعضهم، ولقرب عهدهم بسجع الكهان. وربما لم يشأ العلماء من أجل هذا أن يطلقوا على ما جاء فى القرآن الكريم من هذا الأسلوب اسم «السجع»، وأطلقوا عليه بدلا من ذلك تسميات أخرى كرؤوس الآيات أو المقاطع[4].

فلما دخلت القضية فى معترك الفرق الإسلامية أشتد حولها الخلاف والجدل؛ فالأشاعرة نفوا أن يكون فى القرآن سجع فيما يرويه عنهم الباقلانى حيث يقول فى صدر الفصل الذى عقده لنفى السجع من القرآن: «ذهب أصحابنا كلهم إلى نفى السجع من القرآن، وذكره الشيخ أبو الحسن الأشعرى رضى الله عنه فى غير موضع من كتبه»[5] وأخذ الباقلانى ممثلا لمذهب الأشاعرة يرد على حجج من يقول بوجود السجع فى القرآن.

وإذا كان الحديث والخلاف حول السجع ووجوده فى القرآن طويلا وممتدا فما هو موقف الرمانى منه؟

الرمانى بين السجع والفواصل:

لقد كان الرمانى واضحا منذ البداية، حيث لم يشأ أن يطلق على ما جاء فى القرآن من هذا الأسلوب اسم «السجع» وأطلق عليه بدلا من ذلك

(١) السابق جـ١ ص٢٨٨.
(٢) أسرار البلاغة ص٨، ٩.
(٣) السابق جـ١ ص٢٨٨، ٢٨٩.
(٤) الإعجاز البياني للقرآن ص٢٣٥، ٢٣٦.
(٥) إعجاز القرآن ص٥٧.

مصطلح «الفواصل»، وجعله خاصا بما ورد من هذا اللون فى القرآن الكريم، شأنه فى ذلك شأن التلاؤم فى الطبقة العليا، وفرق بين السجع والفواصل تفريقا واضحا لا لبس فيه ولا غموض- بغض النظر عن مدى صواب ما ذهب إليه أو خطئه.

بدأ فعرف الفواصل بأنها «حروف متشاكلة فى المقاطع توجب حسن إفهام المعانى»(١).

فتشاكل الحروف فى المقاطع «المسمى عنده «فواصل» وسيلة من وسائل إفهام المعانى، وليست غاية تقصد لذاتها، بل إنه هنا يعد الفواصل موجبة لحسن إفهام المعانى، وليس لإفهامها فقط، ومن هنا كانت مقبولة فى القرآن، وكانت من البلاغة فى الطبقة العليا، ولكن لم يقل لنا الرمانى كيف توجب الفواصل حسن إفهام المعانى، هل يكون ذلك لما فيها من نغم وموسيقى تطرب لها النفس وتستريح لها الأذن من غير أن يكون ذلك على حساب المعنى؟

إن كان قد إراد لك -وأظنه قد أراده- فإنه لا ينكر دور الجرس الموسيقى فى إيصال المعنى إلى النفوس، وتثبيته فى القلوب، من غير أن تنكره الآذان، أو تمله الأسماع. ثم يفرق الرمانى بين الفواصل والأسجاع فيقول: «والفواصل بلاغة والأسجاع عيب، وذلك أن الفواصل تابعة للمعانى، وأما الأسجاع فالمعانى تابعة لها، وهو قلب ما توجبه الحكمة فى الدلالة، إذ كان الغرض الذى هو حكمة إنما هو الإبانة عن المعانى التى الحاجة إليها ماسة، فإذا كانت المشاكلة وصلة إليه فهو بلاغة، وإذا كانت المشاكلة على خلاف ذلك فهو عيب ولكنة؛ لأنه تكلف من غير الوجه الذى توجبه الحكمة، ومثله مثل من رصع تاج ثم ألبسه زنجيا ساقطا، أو نظم قلادة در ثم ألبسها كلبا، وقبح ذلك وعيبه بين لمن له أدنى فهم»(٢).

ونحن نتفق مع الرمانى فى أنه إذا كانت المشاكلة وصلة إلى المعنى فهى بلاغة، وإذا كانت على خلاف ذلك فهو عيب ولكنة؛ لأن الأصل فى البلاغة هو إفهام المعنى فى أحسن ما يكون من اللفظ، ولاشك أن الأسلوب

(١) ثلاث رسائل ص٩٧.
(٢) السابق الصفحة نفسها.

يزداد حلاوة وجمالا إذا كان فيه نغم وجرس، ما لم يكن ذلك على حساب المعنى، بل إن ذلك يوجب حسن إفهام المعنى كما يقول الرمانى نفسه فى تعريفه للفواصل.

وللرمانى أن يطلق على ما جاء فى القرآن من ذلك الأسلوب اسم «الفواصل» أخذا من قوله تعالى: ﴿كتاب فصلت آياته﴾ وله أن يجنبه لفظ السجع، لأن القرآن أشرف من أن يستعار له شئ هو أصل فى صوت الطائر، ولأجل تشريفه عن مشاركة غيره من الكلام الحادث فى اسم السجع الواقع فى كلام آحاد الناس، ولأن القرآن من صفات الله عزوجل فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها، وإن صح المعنى[1] وله فوق ذلك أن يجعل الفواصل كلها بلاغة مادام قد خصها بالقرآن الكريم، فالقرآن لا يخضع المعنى للفظ كما يفعل بعض الناس، ولكن كل كلمة فيه -مسجوعة كانت أو غير مسجوعة- إنما وضعت فى مكانها بعناية وحكمة يقتضيها المعنى ودقة التعبير. للرمانى أن يفعل ذلك كله، وليس لأحد أن يعيب عليه هذا الصنيع؛ لأنه اعتنق فى بلاغة القرآن مذهبا، وله أن يطبقه بدقة حتى النهاية.

لكن الذى لا نتفق فيه مع الرمانى ونرى أنه اشتط فيه وغالى هو حكمه على «السجع» بالعيب واللكنة مطلقا، ووصفه بأن المعنى فيه يتبع اللفظ دائما وفى كل حين، فمادام الرمانى قد جعل «الفواصل» خاصة بالقرآن الكريم فإن ذلك يلزمه أن يجعل السجع خاصا بما سوى القرآن الكريم من أساليب العرب، فكيف يبيح لنفسه أن يحكم على ما جاء من السجع فى أساليب العرب بأنه عيب ولكنة؟

الحق أن هذا حكم لا مبرر له، ولا دليل عليه، فالسجع أسلوب معروف عند العرب من قبل أن ينزل القرآن الكريم، استعملوه فى أمثالهم وحكمهم وخطبهم وفيما بقى لنا من كلامهم، وإذا كان كهنة الجاهلية قد انحرفوا بالسجع عن وظيفته والتزموه التزاما نفر الناس منه وبغض الرسول فيه، فإن ذلك ليس لعيب فى السجع، ولكن لعيب فى من استعمله من الكهان، وكيف يكون السجع من حيث هو سجع منكرا والرسول يستعمله فى أحاديثه

(١) البرهان جـ١ ص٥٤.

وكلامه؟!

إن السجع من حيث هو لا عيب فيه، ولا ضرر منه، ولكن الضرر والعيب يأتى من التزامه فى كل وقت وحين، سواء طلبه المعنى أو لم يطلبه، لأن الأصل فى البلاغة هو إفهام المعنى، وعلى الإنسان أن يسلك أى طريق من طرق التعبير لإفهام ذلك المعنى، وعليه دائما أن يحسن الألفاظ، وأن يحسن الاختيار؛ حتى يكون أسلوبه بليغا. فهل لو التزم الإنسان بإفهام المعنى ووصل إلى ذلك الغرض عن طريق أسلوب السجع يعد أسلوبه معيبا؟

وماذا يقول الرمانى فيمل وصل إلينا من أحاديث الرسول ﷺ المسجوعة وهو الذى أوتى جوامع الكلم وهو أفصح العرب؟ هل يقول إنها عيب ولكنة؟ إنه لا يستطيع أن يقول ذلك، لأن صغار التلاميذ لا يقولونه فضلا عن علم من أعلام البلاغة. أم هل يقول إن ذلك من الفواصل حتى يدخل فى دائرة البلاغة، لأنه لا بلاغة فى هذا الأسلوب إلا لما يحمل اسم «الفواصل»؟

إنه لا يقول بذلك أبدا؛ لأنه جعل الفواصل من خواص التعبير القرآنى، ولا يشركه فيه تعبير آخر، فما الذى يستطيع أن يقوله فيما ورد عن الرسول مسجوعا إذن؟

إن الرمانى لو قسم هذا الأسلوب إلى فواصل وأسجاع، وجعل الفواصل من خصائص التعبير القرآنى، وجعلها كلها بلاغة؛ لتبعية اللفظ فيها للمعنى، وجعل السجع قسمين: معيب ومقبول، والمقبول منه ما كان المعنى فيه أصلا، واللفظ تابعا، والمعيب على العكس من ذلك.

أقول إن الرمانى لو سلك ها السبيل لقبلناه منه، على اعتبار أنه يتحرج من إطلاق اسم السجع على ما جاء فى القرآن الكريم، لكن لما جعل البلاغة فى الفواصل والعيب والعى واللكنة فى الأسجاع مطلقا لم نستطع أن نقبل ذلك منه، أو نقره عليه، لأنه لا يملك الدليل على ما يقول. وربما كان الرمانى حينما خط هذا الكلام ينطلق من وحى العاطفة المأخوذة بسحر القرآن، فلم يلتفت إلى ما سواه من أساليب، حتى لو وردت على لسان من أنزل ذلك القرآن عليه.

ولقد سلك الباقلانى مسلك الرمانى فى التفرقة بين السجع والفواصل

فنفى أن يكون ما جاء فى القرآن من باب السجع، وأطال القول فى ذلك، لكنه اشتط وغلا فيا ذهب إليه[1] ولقد استدل الرمانى على دعواه بسجع الكهان ومسيلمة مثل: «والأرض والسماء والغراب الواقعة بنقعاء لقد نفر إلى المجد الشعراء» ومثل: «يا ضفدع نقى كم تنقين لا الماء تكدرين والا النهر تفارقين» ثم يقول: «فهذا أغث كلام يكون وأسحقه وقد بينا علته وهو تكلف المعانى من أجله وجعلها تابعة له من غير أن يبالى المتكلم بها ما كانت»[2].

وإذا استطاع الرمانى أن يختار من السجع ما يؤيده فى دعواه فإن غيره يستطيع أن يختار مئات الأمثلة التى تنقض عليه هذه الدعوى، ولو خص السجع المذموم بما جاء على شاكلة هذه الأمثلة لكان قد بلغ غاية التوفيق، ولكن الكمال لله وحده لا يشركه فيه سواه.

ولقد علل الرمانى فى كتابه المفقود «إعجاز القرآن» لاختيار كلمة «فواصل» وتجنب كلمة «سجع» ورواه عنه السيوطى والزركشى ونقلناه هناك فى حديثنا عن «إعجاز القرآن» وأشرنا إليه هنا منذ قليل، كما علل فى «النكت» لحكمه على السجع بالعيب فيقول: «وإنما أخذ السجع فى الكلام من سجع الحمامة؛ وذلك أنه ليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة، كما ليس فيه سجع الحمامة إلا الأصوات المتشاكلة، إذا كان المعنى لما تكلف من غير وجه الحاجة إليه والفائدة فيه لم يعتد به، فصار بمنزلة ما ليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة.

أما الفواصل عنده فكلها بلاغة وحكمة؛ لأنها طريق إلى إفهام المعانى التى يحتاج إليها فى أحسن صورة يدل بها عليها. هذا تطبيق لمذهبه فى البلاغة التى عرفها بقوله: «إيصال المعنى إلى القلب فى أحسن صورة من اللفظ» وهو هنا يقرر كما قلت سابقا بما للكلمة التى تحتوى على عنصر موسيقى من دور فى إفهام المعنى، بل فى حسن إفهام المعنى، فالتخفيف والتيسير والترغيب وسيلة معروفة مشهورة يلجأ إليها الإنسان فى القول والعمل، فالأعمال الشاقة يؤديها العمال وهم يغنون؛ لتخفيف وطأة العمل عليهم، ولضمان استمرارهم فيه أكبر وقت ممكن؛ حتى ينجزوه أو ينجزوا أكثره،

(١) إعجاز القرآن من ص٥٧ إلى ص٦٤.
(٢) ثلاث رسائل ص٩٨.

والدواء المر يغلف بغلاف حلو؛ حتى يكون مقبولا مستساغا لا تنفر منه النفس ولا تتقزز منه، والمعنى يوضع فى عبارات منغمة شعرا أو سجعا حتى تقبل عليه النفس، وحتى يسهل حفظه ويخف حمله وروايته.

والقرآن وهو أسلوب عربى مبين لا يضيره أن يستعمل الأساليب العربية فى إيصال المعنى، ومنها ما يسميه الرمانى «فواصل» ثم يعترف بأنها طريق إلى إفهام المعانى التى يحتاج إليها فى أحسن صورة يدل عليها.

ويقسم الرماني الفواصل إلي قسمين:

١ - فواصل بنيت على الحروف المتجانسة/ كقوله تعالى: **﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى إلا تذكرة لمن يخشى﴾**.. الآيات، والحروف المتجانسة هنا هى الألف اللينة التى تنتهى بها كل آية من بداية السورة حتى الآية الرابعة والعشرين وهى قوله تعالى: **﴿اذهب إلى فرعون إنه طغى﴾**.

٢ - فواصل بنيت على الحروف المتقاربة، كالميم والنون من قوله تعالى: **﴿الرحمن الرحيم مالك يوم الدين﴾** وكالدال مع الباء فى قوله تعالى: **﴿ق والقرآن المجيد بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شئ عجيب﴾**.

وهنا يتساءل الرمانى: إذا جاز فى الفواصل أن تنتهى بحروف متقاربة فلم لا يجوز ذلك فى الشعر؟

ويجيب: «إن القرآن يجوز فيه ذلك» لأنه يكتنف الكلام من البيان ما يدل على المراد فى تمييز الفواصل والمقاطع، لما فيه من البلاغة وحسن العبارة، فالبيان وحسن العبارة فى القرآن كفيلان بأن يدلا على المراد فى تمييز الفواصل المقتاربة الحروف، وذلك لأن الأصل فى بناء العبارة فى القرآن هو المعنى فإذا اختلفت الحروف دلنا المعنى على نهاية الفاصلة المنتهية بحرف متقارب فى المخرج مع كل قبله، وأما الشعر فإنه لا يجوز فيه ذلك؛ لأن الذى حسن الكلام فى القوافى أمران هما: إقامة الوزن ومجانسة القوافى، وبهما معا يحسن الشعر، وتتقبله الأسماع، وتهش له النفوس. فإذا بطل أحد الأمرين «خرج عن ذلك المنهاج، وبطل ذلك الحسن الذى له فى الأسماع، ونقصت رتبته فى الإفهام «فهل يريد الرمانى أن يقول: إن حسن الشعر ورونقه جاء من

أمور شكلية هى الوزن ومجانسة القوافى، وأن دور المعنى فيه غير رئيس؟

فإذا اختل وزن الشعر أو تغيرت قوافيه ذهب ماؤه ورونقه، وفقد حلاوته وحسنه وأن القرآن ليس كذلك، لأن دور المعنى فيه دور رئيس، أو هو الدور الرئيس، فلو تجانست فواصله أو تقاربت لم يؤثر ذلك على أسلوب القرآن الكريم وتبقى حلاوته وطلاوته وبهاؤه وخلابته؟

ليت الرمانى أفاض أكثر من ذلك فى أسلوب الشعر؛ حتى نتعرف على موقفه منه ونظرته إليه، وليته عالجه فى غير هذا المكان، وربما فعل ذلك، لأنه مهما صدقت نظرته إلى الشعر فإنه وهو يوازنه بأسلوب القرآن الكريم لابد أن يلجأ إلى التهوين من شأنه، وها هو ذا الباقلانى يختار من عيون الشعر الجاهلى والإسلامى قصائد ليحللها فى كتابه «إعجاز القرآن» فيفندها تفنيدا ليست فيه ذرة من الإنصاف، وهو يظن أنه بذلك يخدم أسلوب القرآن، وكأنه يرى أن بلاغة القرآن لا تقوم إلا على أنقاض الشعر الجاهلى.

إن بلاغة القرآن العالية تظهر أكثر ما تظهر إذا قورنت بما سما من أساليب البيان، وماذا يعود على القرآن من فائدة إذا ما قورن بأساليب معيبة؟

إنه يخدم القرآن أن يكون أسلوب الشعر الجاهلى وكذلك النثر الجاهلى فى غاية الفصاحة والبلاغة حتى إذا ما قورن ذلك الأسلوب البليغ بالقرآن ظهر سمو أسلوب القرآن عليه، وبلوغه الغاية التى لا غاية بعدها، ومن هنا أقر له العرب بالسمو ومدحوه وأثنوا عليه، بل سجد بعضهم لروعته عندما سمع قوله تعالى: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ وهو لم يزل على شركه.

ثم يختم الرمانى كلامه فى باب الفواصل بفائدته وهى: «دلالتها على المقاطع وتحسينها الكلام بالتشاكل وإبداؤها الرأى بالنظائر»[1].

وهو بذلك يقر من حيث يدرى أو لا يدرى مبدأ التحسين فى الكلام، فهو يجعل من فوائد الفواصل: «تحسينها الكلام بالتشاكل»، ومادام الكلام يحسن بالتشاكل فليكن ذلك مبدأ نقيس به الكلام فى القرآن وغيره، ولا يضير القرآن فى شئ أن يكون هناك سجع حسن فى كلام العرب، ولا يقدح ذلك فى إعجازه، بل إن هذا هو الذى يظهر أبلغية أسجاع القرآن، أو فواصله على

(١) ثلاث رسائل ص٩٩.

أسجاعهم.

ولما كان الرماني يرى أن الفواصل تكون فيها المعاني متبوعة والألفاظ تابعة لم يشأ أن يجعل الفاصلة في القرآن هدفا وغاية، وإذا قال غيره إن هذا الحرف حذف من أجل الفاصلة مثلا فإنه لا يلجأ إلى ذلك، ولكنه يبحث عن علة أخرى غير تلك التي لجأ إليها غيره.

فهو مثلا لا يرضى أن تحذف الياء من أجل الفاصلة في قوله تعالى: ﴿والفجر وليال عشر والشفع والوتر والليل إذا يسر﴾ ولكنه يقول: «إنما حذفت الياء في الفواصل لأنها على نية الوقف»[1] وذلك إجلالا لأسلوب القرآن، فهو يربأ به أن يلجأ إلى أي تغيير في الكلمة من أجل رعاية الفاصلة، لأنه حينذاك سيسير على غير الحكمة فالأصل في بلاغة الفواصل عنده أن تكون المشاكلة وصلة للمعاني، وكأني بالرماني يرد بذلك على الفراء الذي علل حذف الياء هنا بأنه لمشاكلة رؤوس الآيات، فالقاعدة تقول تثبت ياء العلة في الفعل المضارع المرفوع[2].

وكثيرا ما يذهب الفراء إلى أن القرآن يراعي رؤوس الآيات عمدا، ليتحقق بها جمال النظم، فيقدم أو يؤخر، ويؤثر لفظا على آخر في معناه، أو يعدل عن صيغة الكلمة إلى صيغة أخرى رعاية لرؤوس الآيات[3].

ابن سنان يناقش:

إن اتجاه الرماني في التفرقة بين الفواصل والأسجاع لم يرق ابن سنان الخفاجي كما لم يرقه مذهبه في التلاؤم، ولقد ناقشه هنا كما ناقشه هناك.

بدأ ابن سنان فعرف السجع، وبين مذاهب الناس فيه، من مستحسن له ومستقبح، ثم قال: «والمذهب الصحيح أن السجع محمود إذا وقع سهلا ميسورا بلا كلفة ولا مشقة، وبحيث يظهر أنه لم يقصد في نفسه ولا أحضره إلا صدق معناه دون موافقة لفظه، ولا يكون الكلام الذي قبله إنما يتخيل لأجله وورد ليصير وصلة إليه، فإنا متى حمدنا هذا الجنس من السجع كنا قد وافقنا دليل من كرهه وعملنا بموجبه؛ لأنه إنما دل على قبح ما يقع من السجع

(١) البرهان جـ٣ ص١٠٧.
(٢) الإعجاز البياني للقرآن ص ٢٥٠، ٢٥١.
(٣) الإعجاز البياني للقرآن ص ٢٣٥.

بتعمل وتكلف، ونحن لم نستحسن ذلك النوع، ووافقنا أيضا دليل من اختاره؛ لأنه إنما دل به على حسن ما ورد منه فى كتاب الله تعالى وكلام النبى ﷺ والفصحاء من العرب، وكان يحسن الكلام ويبين آثار الصناعة ويجرى مجرى القوافى المحمودة، والذى يكون بهذه الصفات هو الذى حمدناه واخترناه، وذكرنا أنه يكون سهلا غير مستكره ولا متكلف»[1].

وهذا كلام معتدل لا تشوبه شائبة ولا ينكره عليه أحد، ولو أن الرمانى ذهب هذا المذهب لكان خيرا له؛ لأن المقياس حينئذ واحد، يوزن به الفصيح من الكلام أيا كان موقعه، وبهذا المقياس أيضا تظهر أبلغية قول على قول، وعلو التعبير القرآنى على ما سواه؛ لأن المقاييس التى وضعها ابن سنان هنا للمذهب الصحيح المقبول إنما تنطبق تمام الانطباق على التعبير القرآنى، وقد تتخلف فيما سواه من أساليب البشر، وخير شاهد على هذا ذلك السجع المنسوب إلى الكهان، فإنه سجع مقصود لذاته ولم يقع دائما سهلا ميسورا كما هو شرط السجع المقبول المستحسن، وبعد أن وضع ابن سنان هذا الأساس بدأ يناقش الرمانى فيما ذهب إليه من تفرقه بين الفواصل والأسجاع، فحكم على مذهب الرمانى بعدم الصحة، ثم قال: «والذى يجب أن يحرر فى ذلك أن يقال: إن الأسجاع حروف متماثلة فى مقاطع الفصول على ما ذكرناه والفواصل على ضربين: ضرب يكون سجعا وهو ما تماثلت حروفه فى المقاطع وضرب لا يكون سجعا وهو ما تقابلت حروفه فى المقاطع ولم تتماثل، ولا يخلو كل واحد من هذين القسمين أعنى المتماثل والمتقارب من أن يكون يأتى طوعا سهلا وتابعا للمعانى وبالضد من ذلك حتى يكون متكلفا يتبعه المعنى، فإنى كان من القسم الأول فهو المحمود الدال على الفصاحة وحسن البيان، وإن كان من الثانى فهو مذموم مرفوض»[2].

وابن سنان بهذا البيان يسلك طريقا مناقضا للرمانى فى مسألة التقسيم، وما ترتب عليه، فهو يتفق مع الرمانى على أن هناك ما يسمى بالفواصل وما يسمى بالأسجاع، ولكنه يختلف معه فى تحديد ماهية كل منهما، وفى الفرق بينهما، وفى الحكم عليهما.

(١) سر الفصاحة ص٢٠١، ٢٠٢.

(٢) سر الفصاحة ص٢٠٣.

فالرمانى يجعل الفواصل من خواص التعبير القرآنى، ويحكم لها بالبلاغة ويقسمها إلى ما تجانست وما تقاربت حروفه، ويجعل الأسجاع فى غير أسلوب القرآن، ويحكم عليها بالعى والعيب واللكنة، أما ابن سنان فإنه يجعل الفواصل أيضا على ضربين:

ما تماثلت حروفه وما تقاربت حروفه، إلا أنه يطلق على ما تماثلت حروفه اسم «السجع» وعلى هذا فإن السجع ضرب من الفواصل عند ابن سنان الخفاجى، وإذا استخدمنا أسلوب المنطق فى بيان العلاقة بينهما قلنا إن العلاقة بين الفواصل والأسجاع على مذهب ابن سنان هى العموم والخصوص المطلق، لأنهما يجتمعان فيما تماثلت حروفه وتنفرد الفواصل فى ما تقاربت حروفه.

وعلى هذا فإن الأسجاع والفواصل عند ابن سنان يردان فى القرآن وغيره من غير تفرقة، وتتعاقب عليهما البلاغة والعى من غير تفرقة أيضا[1] فإن تحققت الشروط التى وضعها ابن سنان للمذهب الصحيح المقبول من السجع كان التعبير المشتمل عليه بلاغة، سواء كان فواصل أم أسجاعا، لكن ابن سنان وهو ممن يؤمنون بمذهب الصرفة، ويؤمن بأن فى كلام العرب ما يضاهى القرآن الكريم فى النظم يذهب مذهبا مقبولا فيما يتعلق بما ورد فى القرآن الكريم من هذا الأسلوب يقول: «فأما القرآن فلم يرد فيه إلا ما هو من القسم المحمود لعلوه فى الفصاحة، وقد وردت فواصله متماثلة ومتقاربة» ثم يورد أمثلة من المتماثل يختمها بقوله: «وهذا جائز أن يسمى سجعا لأن فيه معنى السجع ولا مانع فى الشرع يمنع من ذلك»[2].

فعبارة ابن سنان الأولى «وقد وردت فواصله متماثلة ومتقاربة» وعبارته الثانية: «وهذا جائز أن يسمى سجعا» تدلان على أن الفروق التى أقامها بين الفواصل والأسجاع ليست قاطعة فى نظره على الأقل فيما يتعلق بأسلوب القرآن، وأنه يسلم أن ما جاء منه فى القرآن يمكن أن يطلق عليه اسم «الفواصل» مطلقا تماثلت حروفه أو تقاربت، ولكن لا مانع أن يطلق على ما

(١) إلا أن هذا التعاقب لا يكون فيما ورد منه في أسلوب القرآن، لأنه حكم له بأنه من القسم المحمود لعلوه في الفصاحة.

(٢) سر الفصاحة ص٢٠٤.

تماثلت حروفه اسم «السجع»، وهنا تتحرك عاطفته الدينية فيتكئ على أن الشرع لا يمنع ذلك، وكأن كلمة «السجع» حتى القرن الخامس الهجرى لم تكن قد تخلصت مما علق بها من آثار أسجاع الكهان فى الجاهلية، حتى إن من يريد أن يطلقها على ما جاء فى القرآن صراحة يجد فى البحث عن سند من الشرع يتكئ عليه فى ذلك كما فعل ابن سنان.

ثم يورد أيضا أمثلة للفواصل المتقاربة فى نخارج الحروف وهى نفس الأمثلة التى استشهد بها الرمانى فى «النكت» يقول فى آخرها «وهذا لا يسمى سجعا لأننا قد بينا أن السجع ما كانت حروفه متماثلة»(١).

ونخلص من هذا إلى أن مذهب ابن سنان أعدل من مذهب الرمانى فى هذه النقطة، لأنه يقرر أن ما ورد من هذا الأسلوب فى القرآن هو من الأسلوب المحمود لعلوه فى الفصاحة، وأن هذا القسم يسمى «الفواصل» حتى المتماثل الحروف، الذى قال عنه إنه لا مانع أن يسمى سجعا هو من الفواصل أيضا، لأن السجع عنده قسم من الفواصل، فمذهب ابن سنان يحقق للرمانى ما أراده لأسلوب القرآن فى التسمية، والحكم له بالبلاغة.

ولكن يبقى لنا من مذهب ابن سنان أنه يجعل الأسلوب العربى الذى يرد على طريق السجع والفواصل مقبولا وحسنا إذا وقع سهلا ميسورا بلا كلفة ولا مشقة، وبحيث يظهر أنه لم يقصد فى نفسه، ولا أحضره إلا صدق معناه، دون موافقة لفظه، ولا يكون الكلام الذى قبله إنما يتخيل لأجله وورد ليصير وصلة إليه»(٢) فإذا كان بالضد من ذلك، لم يكن مقبولا ولا حسنا، وهذا إنصاف من ابن سنان الخفاجى لأسلوب القرآن وأسلوب العرب معا، كنا نتمنى ألا يغيب عن الرمانى مثله.

لكن ابن سنان على الرغم من إنصافه هذا وتوفيقه يناقش الرمانى فى قوله: «إن السجع عيب والفواصل بلاغة» مناقشة غير موفقة؛ لأنه بناها على مصطلحاته هو التى اختارها وأقرها والتى لم يقل بها الرمانى، قال: «فأما قول الرمانى إن السجع عيب والفواصل بلاغة على الإطلاق فغلط لأنه إن أراد بالسجع ما يكون تابعا للمعنى وكأنه غير مقصود فذلك بلاغة والفواصل

(١) سر الفصاحة ص٢٠٤.

(٢) السابق ص٢٠١، ٢٠٢.

مثله، وإن كان يريد بالسجع ما تقع المعانى تابعة له وهو مقصود متكلف فذلك عيب ،والفواصل مثله، وكما يعرض التكلف فى السجع عند طلب تماثل الحروف كذلك يعرض فى الفواصل عند طلب تقارب الحروف»[1].

ونحب أن نوضح هنا أن الأصل الصحيح لأى مناقشة يراد لها النجاح هو أن تتحدد المفاهيم أولا وأن تكون المصطلحات متفقا على مفاهيمها عند الطرفين، وإلا فإن أحدهما يكون فى واد والثانى فى واد آخر، لأن ما يتحدث عنه أحدهما غير ما يتحدث عنه الآخر، وهذا هو ما وقع فيه ابن سنان هنا.

بيان ذلك أن مفهوم السجع عند الرمانى غير مفهومه عند ابن سنان، فعلى الرغم من تساويهما من حيث الشكل إلا أن الرمانى يحكم على السجع بأنه عيب، لأن المعنى فيه تابع للفظ، وميدانه هو ما سوى القرآن من أساليب، لكن السجع عند ابن سنان ضرب من الفواصل، ويرد فى القرآن؛ لأنه لا مانع من الشرع يمنع ذلك، ويرد فى غيره، ويكون مقبولا وغير مقبول، بحسب تحقق الشروط التى وضعها لحسنه وعدم تحققها.

وكذلك مفهوم الفواصل فإنه عند الرمانى ما يتبع اللفظ فيه المعنى، ومكان وروده هو القرآن وهو بلاغة، وهو ليس كذلك عند ابن سنان، لأنه أعم من السجع، ويرد فى القرآن وفى غيره، ويتعاقب عليه الحسن والقبح، إلا ما ورد منه فى القرآن فإنه حسن دائما لعلوه فى الفصاحة.

وبهذا تكون مفاهيم المصطلحات عندهما مختلفة تماما، ومجال الاتفاق بينهما لا يوجد إلا فى ما يتعلق بأسلوب القرآن، فهو بلاغة عند كل منهما، وهو فواصل عند كل منهما أيضا، وإن كان ابن سنان يجوز أن يطلق على ما تماثلت حروفه اسم «السجع» والرمانى لا يرى ذلك. فإذا قال ابن سنان: «إن أراد بالسجع ما يكون تابعا للمعنى وكأنه غير مقصود فذلك بلاغة والفواصل مثله «فإنا نقول له إن الرمانى لم يرد ذلك قط؛ لأنه بين صراحة أن السجع ما كان فيه المعنى تابعا للفظ فكيف يكون بلاغة؟ أما على مفهوم ابن سنان للسجع فإن ذلك جائز.

وإذا قال: «وإن كان يريد بالسجع ما تقع المعانى تابعة له وهو مقصور

(١) السابق ص٢٠٤.

متكلف فذلك عيب والفواصل مثله «فإنما نقول له: إن الرمانى لا يقر بأن فى الفواصل عيبا ولا يقول بأن المعنى فيها تابع للفظ أبدا، فكيف يقاس بالسجع الذى هو دائما عيب عند الرمانى، أما على مذهب ابن سنان ومفاهيمه فجائز أن تكون الفواصل عيبا.

هكذا أراد ابن سنان أن يجر الرمانى إلى مفاهيمه الخاصة، وأن يناقشه على أساسها فجانبه التوفيق تماما.

التجـــانـــس

التجانس قبل الرمانى

التجانس لون من ألوان التعبير التى أدركها الإنسان بفطرته، وعرفها بذوقه، فوجد لها فى الكلام حلاوة وطلاوة وجمالا، ولقد كان العرب يعرفون هذا اللون ويستعملونه فى كلامهم المرة بعد المرة من غير قصد إليه ولا تعمد، فكان يأتى حلوا مستساغا، له فى النفس وقع وفى القلوب سحر وخلابة، وحينما بدأ تدوين العلوم والتأليف فيها أخذ التجانس طريقه إليها، فدخل دائرة البحث وهو ما يزال فى خطواته الأولى.

فالأصمعى يعرف التجنيس ويؤلف فيه كتابا، والخليل بن أحمد الفراهيدى يعرف التجنيس ويتحدث عنه[1] وحينما يؤلف ابن المعتز كتاب «البديع» يتحدث فيه عن التجنيس ويشير فيه إلى جهود السابقين، ثم يعرفه بقوله: «هو أن تجىء الكلمة تجانس أخرى فى بيت شعر وكلام، ومجانستها لها أن تشبهها فى تأليف حروفها على السبيل الذى ألف الأصمعى كتاب الأجناس عليها»[2].

ومعنى هذا أن الأصمعى عرف التجنيس بالصورة التى تحدث ابن المعتز بها، وهذا يدل على أن الحديث العلمى عن التجنيس قديم.

والتجنيس عند ابن المعتز على نوعين:

الأول: ما تكون الكلمة تجانس أخرى فى تأليف حروفها ومعناها ويشتق منها، كقول الشاعر:

(١) البديع ص٥٥. (٢) السابق الصفحة نفسها.

يوم خلجت على الخليج نفوسهم

والثانى: أن يكون تجانسها فى تأليف الحروف دون المعنى، كقوله تعالى: ﴿وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين﴾[1].

وجاء قدامة بعد ذلك وتحدث عن المجانس على أنه من صفات الشعر، وهو عنده داخل فى باب ائتلاف اللفظ والمعنى[2]، ولقد حصر المجانس فيما يرجع إلى أصل واحد فى الاشتقاق، قال: «وأما المجانس فأن تكون المعانى اشتراكها فى ألفاظ متجانسة على جهة الاشتقاق كقول زهير:

كأن عينى وقد سال السليل بهم وجيرة ماؤهم لو أنهم أمم[3]

ويكثر بعد ذلك من الشواهد الشعرية على المجانس على الحد الذى عرفه به، ولم يشأ قدامة أن يسمى ما يشترك فى لفظة واحدة بعينها مع اختلاف المعنى مجانسا، وإنما سماه مطابقا، ولقد تعقبه الآمدى فقال عن إدخال قدامة هذا الضرب تحت اسم «المطابق»: «وما علمت أن أحدا فعل هذا غير أبى الفرج»[4] والذى فعله قدامة هو أنه سمى ما اصطلح على تسميته بالطباق، أو المطابقة «المتكافئ» وأنه أدخل نوعا من التجنيس تحت اسم «المطابق»، ولقد حكى الآمدى أيضا أنه رأى قوما من البغداديين يسمون هذا النوع الذى سماه قدامة بالمطابق «المجانس المماثل» ويلحقون به الكلمة إذا ترددت وتكررت»[5] ومعنى هذا أن بعض الألقاب التى عرفها المتأخرون وأطلقوها على بعض أنواع التجنيس كانت معروفة فى القرن الرابع. ويزيد القاضى الجرجانى الأمر وضوحا حينما يحدثنا عن بعض هذه الألقاب: فقد يكون من التجنيس «المطلق» كقول الشاعر:

ويقطع الخرق بالخرقاء قد جعلت بعد الكلال تشكى الأين والسأما

وقد يكون من «المستوفى» كقول أبى تمام:

ما مات من كرم الزمان فإنه يحيى لدى يحيى بن عبد الله

وهذ النوع هو الذى سماه قدامة «بالمطابق» وسمى سابقه «المجانس»، ومن التجنيس الناقص قول أبى تمام:

(١) السابق الصفحة نفسها. (٢) نقد الشعر ص٩٦.

(٣) السابق ص٩٧. (٤،٥) الموازنة جـ١ ص٢٧٥.

يمدون من أيد عواص عواصم تجول بأسياف قواض قواضب

ومن التجنيس ما يكون مضافا كقول البحترى:

أيا قمر التمام أعنت ظلما علىّ تطاول الليل التمام(١)

ومعنى هذا كله أن الحديث عن التجنيس أو المجانس أو المجانسة قد أخذ حظا وافيا من البحث والدراسة قبل أن يكتب فيه الرمانى، فماذا صنع به؟

التجانس عند الرماني:

لقد سلك الرمانى فى حديثه عن التجانس طريقا يختلف عن طريق من سبقه ومن عاصره، فهو لم يلتزم بهذه الألقاب التى عرفت فى عصره وقبل عصره، ولم يلتزم كذلك بالأقسام التى عرض لها ابن المعتز أو قدامة، لقد ترك الرمانى ذلك كله وعمد إلى القرآن الكريم ونظر فيما ورد فيه من هذا اللون، وعالجه معالجة تتفق وبيان القرآن وأسلوبه المعجز وبلاغته العالية.

بدأ الرمانى حديثه بأن عرفنا أن التجانس الذى سيخصه بالحديث هو تجانس البلاغة، وهذا شئ طبعى ممن يضع بلاغة القرآن فى الطبقة العليا، ويترتب على كلمة الرمانى أن يكون من التجانس ما لا بلاغة فيه، وهذا حق لأن من التجنيس ما لا يقبله الذوق، فالألفاظ فيه أخذت قصرا ووضعت فى غير مواضعها من أجل التجنيس فقط، ومن غير أن يتطلبها المعنى، والقرآن الكريم براء من هذا التجنيس، وإن كان قد عرف فى أسلوب العرب قبل القرآن وبعده فهذا امرؤ القيس يقول:

ومن كسنيق سناء وسنما

والأعشى يقول:

وقد غدوت إلى الحانوت يتبعنى شاو مشل شلول شلشل شول

وذو الرمة يقول:

على أمر منقد العفاء كأنه عصا عسطوس لينها واعتدالها(٢)

فهذا كله يجافى الذوق ويأباه الحس العربى، يقول عبد القاهر: «أما التجنيس فإنك لا تستحسن تجانس اللفظتين إلا إذا كانا موقع معنيهما من

(١) الوساطة من ٤١ -٤٤. (٢) الموازنة جـ١ ص٢٦٩، ٢٧٠.

العقل موقعا حميدا ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيدا»[1].

وعلى هذا فإن تعبير الرمانى «تجانس البلاغة» تعبير له مغزاه، ولم يجئ عفو الخاطر، وذلك لأنه بصدد الحديث عن بلاغة القرآن التى هى أحد أوجه الإعجاز بل أهم وجوه الإعجاز. وتجانس البلاغة عنده هو: «بيان بأنواع الكلام الذى يجمعه أصل واحد فى اللغة»[2].

وهذا التعريف لا جديد فيه، كما أنه ليس خاصا بتجانس البلاغة، فمن الممكن أن يدخل فى هذا التعريف التجنيس الذى لا بلاغة فيه، وهو الذى لا يكون موقعه من العقل موقعا حميدا، ولكن وبما كانت كلمة «بيان» التى صدر بها تعريف هذا التجانس مقصودة؛ لإخراج النوع الآخر من التجانس الذى لا بلاغة فيه، بيان ذلك أنه قال فى «باب البيان»: «وليس يحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام، لأن الله مدح البيان واعتد به فى أياديه الجسام»[3] فمن أجل أن كلمة «بيان» لا يحسن أن تطلق على ما قبح من الكلام صدر بها هذا التعريف حتى لا يدخل التجانس غير المقبول.

وبهذه الملاحظة فقط- إن كانت مقصودة منه- يكون التعريف خاصا بتجانس البلاغة.

والتجانس عنده على قسمين:

الأول: تجانس المزاوجة ويكون فيما يقع فى الجزاء كقوله تعالى: ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه**﴾ أى جازوه بما يستحق طريق العدل، إلا أنه استعير للثانى لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة فى المقدار، فجاء على مزاوجة الكلام لحسن البيان.

ونلاحظ أن الرمانى يدخل فى التجانس نوعا جديدا بمصطلح جديد لم يكن معروفا من قبل -فيما أعلم- فمصطلح تجانس المزاوجة لم يكن معروفا قبل الرمانى، على كثرة المصطلحات التى عرفت لأنواع التجانس، ومثل هذا الأسلوب لم يدخله أحد قبل الرمانى فى باب التجانس فيما أعلم، وإن كان الأسلوب نفسه قد استرعى نظر العلماء من قبل الرمانى، فوقفوا عنده وتكلموا

(١) أسرار البلاغة ص٤.
(٢) ثلاث رسائل ص٩٩.
(٣) السابق ص٦٠١.

فيه بما يستطيعوه؛ فالفراء مثلا يتوقف عند قوله تعالى: ﴿**فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين**﴾ فيقول: «فإن قال قائل: أرأيت قوله فلا عدوان إلا على الظالمين، أعدوان هو وقد أباحه الله لهم؟ قلنا ليس بعدوان فى المعنى، إنما هو لفظ على مثل ما سبق قوله، ألا ترى أنه قال: ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾ فالعدوان من المشركين فى اللفظ ظلم فى المعنى والعدوان الذى أباحه الله لهم وأمر المسلمين به إنما هو قصاص فلا يكون القصاص ظلما، ومثله قول الله تبارك وتعالى ﴿**وجزاء سيئة سيئة مثلها**﴾ وليست من الله على مثل معناها من المسئ لأنها جزاء[1] فهذه الوقفة من الفراء مع هذا الأسلوب تدل على أنه لم يكن قبل الرمانى مجهولا، وإن كان الفراء لم يستطع أن يحلل الأسلوب، ويكشف عن بلاغته بمثل ما صنع الرمانى، وهذا شئ طبعى لأن الرمانى يبحث فى بلاغة القرآن وهو فى القرن الرابع، والفراء قد تناول القرآن بحاسته اللغوية وهو فى القرن الثانى، يعنى فى بداية الطريق العلمى لدراسة الأساليب.

وإذا كان الفراء لم يطلق على هذا الأسلوب الذى وقف عنده مصطلحه العلمى، فإن من بعده فعلوا ذلك.

فالمبرد مثلا سمى هذا الأسلوب المزج[2].

وأبو على الفارسى سماه «المشاكلة» وهو الاسم الذى بقى له حتى الآن[3].

ولكن الرمانى لم يشأ أن يأخذ بأى من هذه المصطلحات التى لا نشك فى أنه وقف عليها وعرفها، وإنما أدخله فى باب «التجانس» وسماه «تجانس المزاوجة».

والرمانى وهو يقف من هذا الأسلوب موقف المتذوق يكشف لنا عن سر عدول التعبير القرآنى عن اللفظ الذى يفيد الحقيقة وهو «فجازوه أو اقتصوا منه» إلى اللفظ الآخر وهو «فاعتدوا عليه» فيرى أن ذلك لتأكيد الدلالة على المساواة فى المقدار، ونحن لا نرى أن لفظ «اعتدوا عليه» يؤكد الدلالة على

(١) معاني القرآن جـ١ ص١١٦-١١٧.

(٢) ما اتفق لفظه واختلف معناه ص١٤،١٤ عن «أثر النحاة في البحث البلاغي ص١٥٦.

(٣) الحجة جـ١ ص٢٢٦ عن أثر النحاة ص١٥٦.

المساواة، وإنما الذى يؤكد ذلك قوله تعالى بعد ذلك ﴿**بمثل ما اعتدى عليكم**﴾ أما قوله: ﴿**فاعتدوا عليه**﴾ فإنه لا يدل على المساواة فضلا عن أن يؤكدها، ولو دل على المساواة ما كانت هناك حاجة إلى النص على المثلية بعد ذلك.

والقرآن حينما يسلك هذا السبيل يريد أن يحتفظ للشهر الحرام بحرمته كما أراد أن يحتفظ للمسجد الحرام بحرمته، وحينما يسمى الرد عدوانا فإنه يدل على أن مبدأ القتال من حيث هو فى الشهر الحرام غير مقبول، وإذ سمح لهم وطالبهم بالقصاص أو بالرد أو بالجزاء فليكون ذلك أسلوب ردع فقط، حتى لا يتطور الأمر وتنتهك حرمة الشهر الحرام، فلو عبر القرآن باللفظ الذى يفيد الحقيقة لما فهمنا منه أن المبدأ هو احترام حرمة الشهر الحرام بعدم القتال فيه، لأن كلمة القصاص وكلمة الجزاء لا تعطينا هذا المعنى الذى يعطيه لفظ الاعتداء والعدوان فى الدلالة على الغرض، وهذا هو نص الآية: ﴿**الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين**﴾.

والمطالبة بالتقوى تساعد على معرفة الغرض الذى تهدف إليه الآية من مراعاة حرمة الشهر الحرام، فلا تنتهك حرمته أو لا يكون فيه قتال، والمسلمون أولى بذلك من غيرهم.

والرمانى حينما يقول: «إنه استعمل للثانى لفظ الاعتداء» يقرر ما تعارف عليه البلاغيون بعد ذلك من مبدأ أن النكات البلاغية لا تتزاحم، فهناك مثلا استعارة فى لفظ «اعتدوا»[1] وفيه أيضا تجانس مزاوجة كما سماه هو، أو مشاكلة كما هو معروف عند المتأخرين.

ثم يتناول الرمانى عددا من الآيات يتحقق فيها تجانس المزاوجة على مذهبه كقوله تعالى على لسان المنافقين: ﴿**إنما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم**﴾، أى يجازيهم على استهزائهم ﴿**ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين**﴾ أى جازاهم على مكرهم، فاستعير للجزاء مع المكر اسم المكر لتحقيق الدلالة

(١) وهو كذلك عند الآمدي، الموازنة جـ١ ص٣٢١ ومن المعروف أن هذا اللون يدخل في دائرة المجاز المرسل.

على أن وبال المكر راجع عليهم ومختص بهم ومنه ﴿يخادعون الله وهو خادعهم﴾ أى مجازيهم على خديعتهم، فالرمانى فى كل هذه الآيات يفسر موطن الاستعارة أو موطن تجانس المزاوجة بأنه «جزاء استعير له لفظ يتفق مع ما سبقه فى أصل الاشتقاق وذلك لفائدة يمكن الوقوف عليها مع كل نص كما يبين ذلك فيما نتناوله من آيات.

ومن ذلك أيضا أنه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ولقد أرسلنا من قبلك فى شيع الأولين وما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون كذلك نسلكه فى قلوب المجرمين﴾ قال: «ويقال: هل يحسن الاستهزاء على وجه؟ الجواب: أما على أصله فلا، لأنه إيهام المدح بما هو عند المادح باطل، ولكن قد يسمى الجزاء على الاستهزاء إذا جرى فى مزاوجة الكلام فيحسن إذا عنى به الجزاء بما هو حقه»[1].

فالاستهزاء مذموم ومنكر ومبغض لكن إذا جاء على سبيل المزاوجة فإنه يحسن، ولا يفوت الرمانى وهو يتحدث عن تجانس القرآن أن يوازنه بما ورد على مثاله فى كلام العرب ليدلنا على سمو البيان القرآنى، ولقد وازن بين ما سبق وبين قول عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فقال: فهذا حسن فى البلاغة، ولكنه دون بلاغة القرآن، لأنه لا يؤذن بالعدل كما أذنت بلاغة القرآن وإنما فيه الإيذان براجح الوبال فقط[2].

وشئ طبيعى أن يتخلف طلب العدل فى أسلوب البشر وأن يحرص عليه القرآن، لأن الإنسان دائما يريد أن تكون له الغلبة، فهو يهدد وينذر ويتوعد حتى يخضع له غيره، أو يكفوا عدوانهم عنه على أقل تقدير إذا حملوا كلامه على محمل الجد ولم يأخذوه مأخذ من يسمع جعجعة ولا يرى طحنا، لكن القرآن يريد أن يقيم العدل فى الأرض وأن يقره، فهو يحث عليه من آمنوا برسالته وصدقوا بسمو مبادئه، فالأسلوب البشرى مناسب لطبيعة البشر كما هو وارد فى بيت عمرو بن كلثوم، والأسلوب القرآنى يناسب المبادئ التى جاء القرآن لإقرارها فى الأرض وأخذ الناس بها.

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٢.

(٢) ثلاث رسائل ص٩٩.

وجناس المزاوجة عنده نوعان:

الأول: أن يستعير للثانى ليزاوج به الأول، وهذا هو الأسلوب المستعمل فى القرآن.

الثانى: أن يستعير الأول ليزاوج به، الثانى، ومثاله قول العرب: الجزاء بالجزاء، والأول ليس بالجزاء وإنما هو على مزاوجة الكلام.

ولو أردنا أن نصوغه على النوع الأول لقلنا: العدوان بالعدوان، فالثانى ليس بعدوان إنما هو على مزاوجة الكلام، والرمانى لا يفوته أن يقارن بين هذين النوعين من جناس المزاوجة فيقول: «والاستعارة من الثانى أولى من الاستعارة للأول، لأن الثانى يحتذى فيه على مثال الأول فى الاستحقاق، والأول بمنزلة الأصل والثانى بمنزلة الفرع الذى يحتذى فيه على الأصل، فلذلك نقصت منزلة قولهم: «الجزاء بالجزاء» عن الاستعارة بمزاوجة الكلام فى القرآن، وهذه الموازنة تختلف عن الموازنات التى أقامها قبل ذلك؛ لأنه هنا يقيم موازنة بين أسلوب يأتى فى القرآن وأسلوب لا يأتى فيه، ولا يستخدمه، ولكن العرب يستخدمونه، وهذا الأسلوب الذى لا يرد فى القرآن- وإن كان لا يخرجه من دائرة البلاغة- دون أسلوب القرآن وناقص عنه، ومن هنا نعرف أن الرمانى أدرك أن بعض الأساليب لا يلجأ إليها القرآن، ولا يستعين بها، لأنه يرى أنها لا تحقق الغرض ولا تصيب الهدف، ومن هنا عمد الرمانى إلى دراسة البلاغة فى صورتها القرآنية لا فى صورتها المطلقة؛ لأنه بصدد الحديث عن أحد أوجه الإعجاز القرآنى وهو «البلاغة».

وإذا أردنا أن نقيم موازنة بين هذين النوعين من التجانس فإنا نرى أن الاستعارة للثانى ليزاوج به الأول هى التى تكمن فيها الأسرار البلاغية، ويختبئ فيها جمال التعبير وسحر البيان، كما وقفنا عند النص الأول من جناس المزاوجة، أما قول العرب: الجزاء بالجزاء، واستعارتهم للأول ليزاوجوا به الثانى فإنه يختلف تماما عن النوع الأول، ذلك أن لفظ الجزاء يحمل فى طياته دليلا على أنه حق مقرر لكل إنسان، لا تنكره عليه شريعة سماوية ولا قانون أرضى، فإذا استعار الجزاء للعدوان ليزاوج به الثانى فهل يعنى ذلك أن العدوان حق مقرر لكل إنسان، لا ينازعه فيه أحد، ولا ينكره عليه منكر، كما

هو مدلول كلمة «جزاء» التى استعارها لكلمة «العدوان» ووضعها بدلا منها؟ إننا إذا أخذنا بهذا المدلول وبهذا المفهوم لأقررنا مبدأ العدوان، وجعلناه حقا مشاعا بين الناس، ويصبح من حق كل إنسان أن يزاوله مادام قادرا عليه وهذا آخر ما يفكر فيه عاقل، وإذا قال قائل: إن فى كلمة «جزاء» الثانية ما يوحى بأن كل عدوان له جزاء وكل معتد لابد أن يلقى جزاءه، فإنا نقول: إنه متى أقر مبدأ العدوان وأحقية كل إنسان فى القيام به فإنه لن يقوم به إلا القادر عليه، الذى لا يخشى جزاء من أحد، ذلك أنه لو وضع فى حسابه مبدأ الجزاء والعقاب على عدوانه لما أقدم عل ذلك العدوان أبدا، وإذا دل هذا التعبير على شئ فإنما يدل على ما جبل عليه العرب من إقرار لمبدأ العدوان عندهم، وأن القوى القادر يستطيع أن يشن الغارة على أعدائه كلما وجد الظروف سانحة، فإذا وجد المعتدى عليه فى نفسه القدرة على الرد قام به وإلا فإنه يخضع ويستسلم، وفى مثل هذه الظروف نستطيع أن نفهم معنى هذا التعبير: «الجزاء بالجزاء» ولما كان القرآن مهتما بإقرار سلطان الحق والعدل بين الناس فإنه لم يلجأ إلى مثل هذا الأسلوب، وإنما لجأ إلى استخدام الأساليب التى تخدم غرضه وتحقق هدفه. وهذا هو الفرق بين أسلوب القرآن وأسلوب البشر، وكل من الأسلوبين يعتمد على واقع يريد أن يثبته ويدعمه، أو يهدف إلى إقامة واقع جديد يتفق مع هدفه.

النوع الثانى من التجانس عند الرمانى هو تجانس المناسبة، وهو يدور فى فنون المعانى التى ترجع إلى أصل واحد، وذلك كقوله تعالى: ﴿**ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم**﴾ فجونس بالانصراف عن الذكر صرف القلب عن الخير، والأصل فيه واحد، وهو الذهاب عن الشئ، أما هم فذهبوا عن الذكر، وأما قلوبهم فذهب عنها الخير.

وهذا النوع من الجناس سبق القول فيه لعدد من العلماء، إلا أنهم لم يحللوا الأسلوب هذا التحليل، فإذا كان الرمانى مسبوقا بالحديث عن هذا النوع فإنه صاحب سبق فى طريقته فى العرض، والبحث عن السر البلاغى الذى يكمن فى مثل هذا الأسلوب، فلا يكفى أن تعود الكلمتان إلى أصل واحد حتى يمكن أن يسمى جناسا أو جناس مناسبة على حسب تقسيم الرمانى، وإنما لابد أن يكون وراء هذا الأمر الشكلى أمر آخر جوهرى يتعلق

بالمعنى، فإذا لم يقم الأسلوب على أساس من المعنى فلا جدوى منه ولا فائدة فيه، ولا يدخل فى ميدان البلاغة، وعلى الأخص إذا كان الحديث حول بلاغة القرآن، ومن هنا ربط الرمانى بين انصراف الكفار عما أنزل الله من الآيات وصرف الله لقلوبهم عن الخير مترتب على انصرافهم عما أنزل الله من الآيات فكأنه يقول لهم: إن انصرافكم ليس لكم وإنما هو عليكم، وهذه هى الآية بتمامها: **﴿وإذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون﴾**.

ومن تجانس المناسبة قوله تعالى: **﴿يخافون يوما تتقلب فيه القلوب والأبصار﴾** فجونس بالقلوب التقلب، والأصل واحد، فالقلوب تتقلب بالخواطر، والأبصار تتقلب فى المناظر والأصل التصرف.

ومنه أيضا قوله تعالى: **﴿يمحق الله الربا ويربى الصدقات﴾** فجونس بإرباء الصدقة ربا الجاهلية، والأصل واحد، وهو الزيادة، إلا أنه جعل بدل تلك الزيادة المذمومة زيادة محمودة، وهنا يستجلى الرمانى بيان القرآن، فالربا كلمة ممقوتة فى الإسلام، ومن هنا قال الله تعالى: **﴿يمحق الله الربا﴾** وأسند المحق إلى لفظ الجلالة حتى يدلنا على مدى مقته تعالى للربا، ومدى كراهية الإسلام له، ولما كانت النفس البشرية مجهولة على طلب الزيادة وكان الربا فى الأصل يعنى الزيادة أبان الله للإنسان الطريق الصحيح للحصول على هذه الزيادة بقوله: **﴿ويربى الصدقات﴾** فهنا زيادة وهناك زيادة، ولكن ما أبعد الفرق بين زيادة يمحقها الله تعالى وزيادة تأتى من عنده، فهو يهدم وينى فى آن واحد، فى أسلوب يضفى عليه الجناس مزيدا من السحر والجمال، وهذا هو ما يحمد للرمانى دائما فى كل دراساته لأسلوب القرآن الكريم ووقوفه أمام سحر بيانه.

ابن رشيق يضيف:

تحدث ابن رشيق عن نوع من التجنيس يسمونه «المضارعة» قال فى نهايته وهذا النوع يسميه الرمانى المشاكلة، وهى عنده ضروب، هذا أحدها، وهى المشاكلة فى اللفظ خاصة، وأما المشاكلة فى المعنى فننبه عليها فى أماكنها إن شاء الله تعالى[1].

(١) العمدة جـ١ ص٣٢٦.

وأمثلة هذا النوع من التجنيس الذى سماه الرمانى مشاكلة كما يقول ابن رشيق هى:

١- يمدون من أيد عواص عواصم

وهذا تجنيس بزيادة حرف ونقصه.

٢- شواجر أرماح تقطع بينهم شواجر أرحام ملوم قطوعها

وهذا تجنيس بإختلاف مواقع الحروف.

ومن هذا التجنيس أن تتقارب مخارج الحروف وهو أصل المضارعة كقوله تعالى: **﴿وهم ينهون عنه وينأون عنه﴾**.

وهذا النوع من الجناس لم يعالجه الرمانى فى «النكت» ولا ندرى أين عالجه، ولكن الذى نقف أمامه حائرين هو إطلاق اسم المشاكلة على هذا النوع من التعبير، ونحن نعلم أن صاحب العمدة نقل عن الرمانى أن البلاغة على ثمانية أضرب وعد منها «المشاكلة»، فهل هذا الضرب من الجناس هو الذى جعله الرمانى أحد أضرب البلاغة الثمانية؟ ولكن أين عالج الرمانى هذه المسألة؟ لا ندرى، ولم يقل لنا ابن رشيق عن أى كتب الرمانى نقل هذا النص، وكل ما يمكن أن نعلمه هنا أن الرمانى عالج المشاكلة وقسمها إلى قسمين:

الأول: المشاكلة فى اللفظ وهو الذى سماه العلماء- كما حكى ابن رشيق- جناس «المضارعة» أو الجزء الأخير منه، وأقول الجزء الأخير لأنه هو الذى أورد فيه صاحب العمدة أمثلة من القرآن الكريم والرمانى كما عودنا فى «النكت» يعتمد فى دراسته للبلاغة أو البلاغة القرآنية على أمثلة من القرآن الكريم، ولا يلجأ إلى غيرها إلا إذا أراد أن يقيم موازنه بين أسلوب وأسلوب، ليكشف عن سمو بيان القرآن.

الثانى: المشاكلة فى المعنى، والتى وعد بأن ينبه عليها فى حينها، لكن ابن رشيق قال عن هذه المشاكلة عند الرمانى بأنها ضروب، ولم يورد منها إلا هذين النوعين: «اللفظى والمعنوى» فهل يعنى هذا أن كلا من هذين النوعين يتفرع إلى عدة أضرب، حتى يتحقق قوله وهى عنده ضروب؟ لم يشأ صاحب العمدة أن يفصل لنا القول فى هذا حتى يقطع الشك

باليقين، إلا أنه يعود مرة أخرى إلى الحديث عن الرمانى عند كلامه عن التجنيس المضاف كقول الشاعر:

أيا قمر التمام أعنت ظلما على تطول الليل التمام

فقال: «والرمانى سمى هذا النوع مزاوجا ومثله عنده قول الآخر:

حمتنى مياه الوفر منها مواردى فلا تحمياني ورد ماء العناقد

ثم أعقب ذلك بثلاثة آيات من التى استشهد بها الرمانى فى تجانس المزاوجة فى «النكت»[1] فأين استشهد الرمانى بهذين البيتين؟ إن النكت ليس فيه شئ من هذا، فهل ذكر ذلك فى كتابه «إعجاز القرآن» «المفقود، الذى رجحنا أنه توسع فيه بما لم يتحمله النكت الموجز؟

إنى أرجح هذا الغرض خاصة أنه قرن هذه الأبيات بالآيات التى استشهد بها الرمانى على تجانس المزاوجة فى «النكت».

ولا يكتفى ابن رشيق بهذا القدر ولكن ينقل عنه أيضا حقيقة المجانسة فيقول: «وحقيقة المجانسة عند الرمانى المناسبة بمعنى الأصل نحو قول أبى تمام:

... فى حده الحد بين الجد واللعب...

قال: لأن معناهما جميعا أبلغ[2].

فهذه النقول المتتالية عن الرمانى غير معروفة المصدر، وليس بين أيدينا أصولها التى نقلت عنها.

ومعنى هذا أن حديث الرمانى عن التجنيس أو المجانسة أوسع كثيرا مما قاله عنه فى «النكت»، ومن هنا لم يكن الدكتور/ عبد القادر حسين منصفا فى حكمه على الرمانى حينما قال: «فالرمانى إذن فى باب التجانس بقسميه لم يخرج عما قاله الفراء فى تجانس المزاوجة، وهو ما يسميه المتأخرون بالمشاكلة، كما أنه لم يخرج عن قول ابن المعتز وقدامة فى تجانس المناسبة»[3] أما الفراء فلم يزد على أن كشف عن أن هذا الأسلوب ليس على حقيقته، لأن العدوان الذى أباحه الله وأمر به ليس عدوانا، والسيئة من الله ليست كالسيئ

(١) السابق جـ١ ص٣٣٠، ٣٣١.
(٢) السابق جـ١ ص٣٣٢.
(٣) أثر النحاة في البحث البلاغي ص٢٦٣.

من الناس، وأين هذا مما قاله الرمانى فيه ومن طريقة تحليله وبحثه عن سره البلاغى، فضلا عن وضع المصطلح العلمى له، وهو -وإن لم يكتب له الذيوع والانتشار- جهد مشكور.

وأما قدامة وابن المعتز فإنهما لم يزيدا على الإكثار من الأمثلة والشواهد على هذا التجنيس، والرمانى انفرد بأسلوبه فى التحليل والتعليل الذى لم يعرفه قدامة، ولا ابن المعتز، وهو جهد ليس بالقليل، ولا نستطيع أن ننكره عليه، كما أن الرمانى صاحب طريقة جديدة فى أسلوب الموازنة بين أسلوب القرآن الكريم وأساليب العرب فى التعبير وهو ما طبقه فى المجانسة، وهذا من الجديد عنده. ومن الجديد أيضا أنه قسم تجنيس المزاوجة إلى نوعين، وأبان أن أحدهما لا يرد فى القرآن، وهو ما يستعار فيه للأول ليزاوج الثانى، ووازن بين هذين النوعين، هذا كله إذا اكتفينا بما ورد من حديثه عن التجانس فى «النكت» ولو أضفنا إليه هذه الشذرات التى نقلها عنه ابن رشيق التى لو عرفنا الحديث المفصل عنها بالوقوف على مصادرها لظهر لنا أن الرمانى- وإن سبق بحديث التجنيس- صاحب فضل وسبق فيه من غير شك.

التصريف

الحديث عن التصريف بوصفه بابا من أبواب البلاغة حديث جديد لم يسبق إليه الرمانى- فيما أعلم[1] ولم يكن حديث الرمانى عن التصريف فقط هو الجديد فى بحثه ولكن «التضمين» أيضا يعد جديدا، فأنا لا أعلم أن أحدا سبقه إليه، وإلى جعله من أبواب البلاغة، ولقد شغف به الرمانى، وراح يطبقه على كل آيات القرآن الكريم فى تفسيره الذى أسلفنا الإشارة إليه، لذلك عجبت مما كتبه محققا كتاب «ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن» فى القسم الذى ألحقاه بالكتاب تحت عنوان «تعليقات وإضافات»، فلقد ورد فى حديثهما عن تطور اصطلاحات البلاغة إلى القرن الرابع الهجرى قولهما: «وهكذا يمكن أن يقال إن أبواب البديع أو البلاغة العشرة التى ذكرها الرمانى

(١) لقد أشار د/ عبد القادر حسين إلى هذا حينما قال «وأغلب الظن وإن كنا لانجزم بذلك أن الرماني أول من أدخل باب التصريف في أبحاث البلاغة «أثر النحاة في البحث البلاغي ص٢٨١.

فى كتابه كانت خلاصة ما نجم عن ضروب البديع والبلاغة عند سابقيه ومعاصريه»[1]. وإذا كانا قد تحفظا على هذا الحكم الفضفاض بقولهما بعد ذلك مباشرة: «وقد أغفل بعض ما عرفناه عند ابن المعتز وقدامة مثلا كالالتفات ومجاورة الأضداد... على حين خالف فى التسمية كما فعل فيما سماه قدامة «معاظلة» وسماه هو «المتنافر» الخ فإن هذا الحكم مازال بعد هذا الاستدراك فى حاجة إلى مراجعة لأن «التصريف» و«التضمين» لم يعرف حتى الآن أن أحدا قبل الرمانى أدخلهما فى البلاغة، فإن كانا قد عرفا ما لم يعرفه غيرهما فإن الواجب كان يقتضى أن يذكرا ذلك، وبالبحث فى المصطلحات التى ذكراها قبل الرمانى والتى عرفها البلاغيون قبله لم أجد ذكرا لهذين اللونين، فكيف نقول إن أبواب البلاغة التى أوردها الرمانى فى «النكت» هى خلاصة ما نجم من ضروب البديع والبلاغة عند سابقيه ومعاصريه؟

فى النكت:

يقول الرمانى فى أول حديثه عن التصريف فى «النكت»: «التصريف تصريف المعنى فى المعانى المختلفة كتصريفه فى الدلالات المختلفة وهو عقدها على جهة التعاقب».

وبهذا يحدد الرمانى أقسام التصريف منذ البداية، فهو إما أن يكون تصريفا للمعنى فى المعانى المختلفة، وإما أن يكون تصريفا له فى الدلالات المختلفة.

فأما القسم الأول فهو تصريف المعنى فى المعانى المختلفة: فكتصريف الأصل فى الاشتقاق فى المعانى المختلفة، وهو عقدها به على جهة المعاقبة، والأصل فى الاشتقاق هو المصدر على المشهور من آرائهم، وهو يتصرف إلى الفعل ومشتقاته، ولكل واحد معنى مختلف، وإن كان أصل هذه المشتقات واحدا، فالملك يتصرف فى معانى الصفات فيأتى منه:

مالك- ملك- ذى الملكوت- المليك.

وهذه مشتقات متقاربة فى المعنى عند أصحاب العرف اللغوى، ولكنى

(١) ثلاث رسائل ص١٦٣.

أظن أن الرمانى يقصد من وراء ذكرها وتعدادها هنا إلى بيان أن القرآن حينما يعمد إلى تصريف المعنى فى إحدى هذه الصفات فإنما يختارها لدلالة معينة، وأن لكل واحدة من هذه الصفات دلالة خاصة، لا يمكن لغيرها أن يقوم مقامها، ومن هنا جعل لمثل هذه المشتقات أهمية خاصة، وأدخلها فى باب البلاغة -فيما أظن- فلو كان الأمر مجرد ذكر للمشتقات وبيان الأصل الذى ترجع إليه لاكتفى بذكرها فى موطنها الأحق بها من كتب النحو والصرف، وله فى ذلك باع طويل، ولكن حينما يذكرها هنا فلا أشك فى أنه يقصد إلى أن القرآن حينما يصرف المعنى الواحد كالملك فى هذه المشتقات المختلفة فإنما يصرفها ببراعة واقتدار، يعجز عنه أولو البيان وفرسان البلاغة، ومن هنا كان القرآن معجزا لهم، ويستكمل الرمانى تصرف الملك فى المعانى الأخرى فيرى أنه يتصرف أيضا إلى:

التمليك- التمالك- الإملاك- التملك- المملوك

إلا أن الرمانى وهو يتحدث عن تصريف المعنى فى المعانى المختلفة لا يكتفى بحديثه عن المشتقات عند هذا الحديث المجمل، ولكنه يفصل القول فى هذه الأشياء التى تصرفت من أصل واحد، وفى أصل المعنى الذى تعود إليه، وكيف يمكن أن يتحقق ذلك فى الصيغ المختلفة، فيقول: «كذلك تصريف معنى «العرض» فى الإعراض والاعتراض والاستعراض والتعرض والتعريض والمعارضة والعرض والعروض، وكله منعقد بمعنى الظهور» ثم يتحدث حديثا كاشفا عن هذه الصيغ وكيف يتحقق فيها معنى الظهور فيقول: «ومنه: أعرضت اليمامة أى ظهرت، من الإعراض عن الإنسان، لأنه انزواء عن الظهور له، ومنه الاعتراض، وهو ظهور ما يصد عن الذهاب، ومنه الاستعراض للجارية، لأنه طلب لظهورها للحاسة، ومنه التعريض للأمر لأنه طلب لظهوره بالفصل، ومنه التعريض للنفع، لأنه يصير على السبب الذى به يقع ظهور النفع، ومنه المعارضة، لأنها مقابلة يقع منها ظهور المساواة أو المخالفة، ومنه المعرض؛ لأن ظهور الشئ به أبين، ومنه العرض، لأنه على ظهور شئ لا يلبث، ومنه العروض، لأنه ميزان الشعر يظهر به المنكسر من المتزن «وهذا التطواف منه حول مختلف الصيغ التى ترجع إلى أصل واحد فى الاشتقاق والكشف عن صلتها بالمعنى الأصلى قد تطلب منه جهدا كبيرا؛

لأن صلة المعنى الاشتقاقى بالأصلى قد يكون واضحا جليا، وقد يكون بعيدا خفيا، وعلى الرغم من هذا الجهد الذى بذله فإنه قد خانه التوفيق فى بعض ما ذهب إليه، فالإعراض عن الإنسان عالله بضد المعنى الأصلى، فقال لأنه انزواء عن الظهور، والانزواء عن الظهور بعد عنه، وعدم رغبة فيه، وبذلك يتحقق الاختفاء لا الظهور الذى يبحث عنه فى الصيغة، ولو قال هنا إن الإعراض هنا لظهور أمر من ذلك الإنسان جعل الناس تنفر منه وتبتعد عنه لكان أقرب إلى الصواب فى نظرى.

وهو يشيد ببلاغة هذا النوع من التصريف، لأن فيه إثراء للمعانى وتفننا فيها، بالاعتماد على أصل واحد يصرفه، فيتصرف المعنى معه، يقول: «وهذا الضرب من التصريف فيه بيان عجيب، يظهر فيه المعنى بما يكتنفه من المعانى التى تظهره وتدل عليه»، وهذا الضرب من التصريف يدور حول الكلمات المنفردة دلالة إفراد، لا دلالة تأليف، وبهذا يتميز هذا النوع من التصريف عن النوع الثانى الذى لا يأتى فى المفردات، ولكنه يأتى فى الكلام المؤلف، ومن هنا سماه «تصريف دلالة» يقول: «أما تصريف المعنى فى الدلالات المختلفة فقد جاء فى القرآن فى غير قصة، منها قصة موسى عليه السلام ذكرت فى سورة الأعراف وفى طه وفى الشعراء وغيرها لوجوه من الحكمة».

فالقصة الواحدة تتكرر فى القرآن الكريم بصياغة جديدة وبطريقة مختلفة، وهذا لا يأتى فى القرآن عبثا ولكن لأغراض سامية منها:

١- التصرف فى البلاغة من غير نقصان عن أعلى طبقة، فمهما تكررت القصة فى القرآن الكريم، ومهما اختلفت صيغتها فإنها دائما فى الطبقة العليا من البلاغة، وهذا لا يتأتى لإنسان مهما بلغت قدرته البيانية، فإنه قد يجيد القول فى الغرض، ولكنه يعجز إذا ما شاء أن يعيد صياغته من جديد، وحتى إذا قدر فإن بلاغة إحدى الصياغات تختلف عن بلاغة الصياغة الأخرى، والقرآن ليس كذلك، وهذا دليل على أنه ليس من عند بشر.

٢- تمكين العبرة والموعظة، وهذا غرض من أغراض التكرار.

٣- حل الشبهة فى المعجزة، وكأن الشبهة فى نظره من الممكن أن تقوم لو لم يكرر القصص فى القرآن كأن يقول قائل مثلا: إن هذا أسلوب لا يدخل فى دائرة الممكن، حتى نطالب بمعارضته، فحل الشبهة بأن كرر القصة الواحدة فى غير موطن من القرآن، حتى لا تكون لهم شبهة قائمة، ذلك أنه مع التكرار احتفظ القرآن دائما بالطبقة العليا من البلاغة، ولم يستطع أحد أن يعارضه بأى صورة من الصور، لا فى هذا العرض لهذه القصة، ولا فى العرض الآخر للقصة نفسها، وذلك أبلغ فى التحدى وأظهر؛ لعجزهم عن المعارضة.

ويوضح الرمانى هذه المسألة بقوله: «إن الأشياء على وجهين: منها ما لا يدخل تحت الممكن فيه المعارضة، ومنها ما يدخل تحت الممكن والتحدى لا يكون بما لا يدخل تحت الممكن فيه معارضة؛ لأنه يصبح حينئذ فاقد القيمة عديم الفائدة بأنه يكون طلبا للمستحيل». ويمثل ما لا تمكن فيه معارضة بأمثلة حسابية، حتى تتضح الصورة وتثبت، فالرقم خمسة وعشرون لا يكون إلا حاصل ضرب خمسة فى خمسة ولا يستطيع أحد أن يضرب رقما فى رقم فيكون الناتج الرقم السابق غير خمسة فى خمسة، وكذلك لا يكون جذر المائة غير العشرة، فلو طولب إنسان بأن يأتى بجذر للمائة غير عشرة لقال: إن ذلك هو المستحيل بعينيه، وليست كذلك الطبقة العليا من البلاغة، فلا تكون فى صورة وتتخلف فى أخرى، ولا توجد فى قصة دون قصة فى القرآن، فمتى اطردت الطبقة العليا من البلاغة فى هذه المواقف المختلفة فعلى المشركين المعاندين أن يحاولوا معارضة القرآن فى إحدى سوره أو إحدى قصصه فى أى معرض من معارضه، ولا يمكنهم حينئذ أن يقولوا إن البلاغة العليا انحصرت هنا، ولا يمكن أن تتكرر؛ لأن القرآن حينئذ ينزل دائما فى الطبقة العليا، فإذا عجزوا عن المعارضة بكلام يأتى فى أعلى طبقات البلاغة دل ذلك على عجزهم عن التحليق إلى آفاق هذا الأسلوب، قال: وليس كذلك سبيل أعلى الطبقات فى البلاغة، لأن الذى قدر على أن يأتى بسورة آل عمران، والذى قدر على المائدة، هو الذى قدر على الأنعام، وهو الله عزوجل، الذى يقدر أن يأتى بما شاء من مثل القرآن، فظهور الحجاج على الكفار بأن أتى فى المعنى الواحد بالدلالات المختلفة فيما هو من البلاغة فى أعلى طبقة[1].

(١) ثلاث رسائل ص١٠٢.

وقريب من هذا الوجه من التصريف ما ذكره الباقلانى فى الفصل الذى عقده لنفى السجع عن القرآن، فلقد ذكر أن أقوى ما يستدل به المثبتون للسجع فى القرآن «اتفاق الكل على أن موسى أفضل من هارون عليهما السلام، ولمكان السجع قيل فى موضع هارون وموسى» ولما كانت الفواصل فى موضع آخر بالواو والنون قيل «موسى وهارون»[1].

ولقد رد على هذه الشبهة بقوله: «وما ذكروه من تقديم موسى على هارون عليهما السلام فى موضع وتأخيره عنه فى موضع لمكان السجع وتساوى مقاطع الكلام فليس بصحيح، لأن الفائدة عندنا غير ما ذكروه، وهى أن إعادة القصة الواحدة بألفاظ مختلفة تؤدى معنى واحدا من الأمر الصعب الذى تظهر به الفصاحة، وتتبين به البلاغة، وأعيد كثير من القصص فى مواضع كثيرة مختلفة على ترتيبات متناقضة ونبه بذلك على عجزهم عن الإتيان بمثله مبتدأ به ومكررا، ولو كان فيهم تمكن من المعارضة لقصدوا تلك القصة وعبروا عنها بألفاظ لهم تؤدى تلك المعانى ونحوها، وجعلوها بإزاء ما جاء به وتوصلوا بذلك إلى تكذيبه، وإلى مساواته فيما حكى وجاء به، وكيف وقد قال لهم: ﴿فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾ فعلى هذا يكون المقصد بتقديم بعض الكلمات وتأخيرها إظهار الإعجاز على الطريقين جميعا دون السجع الذى توهموه[2].

فهذا الحديث قريب من تصريف المعنى فى الدلالات المختلفة الذى ذكره الرمانى، لكن الباقلانى لم يذكر أن ذلك يسمى بالتصريف، بل لم يذكر فى هذا الموضوع كلمة «تصريف» قط، فهل معنى هذا أن مضمون التصريف -وخاصة تصريف المعنى فى الدلالات- المختلفة كان معروفا قبل الرمانى، ولكن الباقلانى نقل ذلك عن من تحدثوا به قبله، وأن الرمانى أفاد منه كذلك؟ أم هل أخذ الباقلانى ذلك من الرمانى مباشرة، وأن الرمانى قد سبق إلى المصطلح والمضمون معا؟

نحن لا نستبعد الغرض الأول خاصة أن قضية الإعجاز كانت محتدمة من قبل الرمانى، وأن الجدل اشتد حولها، ولكنا نرى -إن كان الأمر كذلك-

(١) إعجاز القرآن ص٥٧.
(٢) السابق ص٦١- ٦٢.

أن المصطلح والحديث المفصل كان من عند الرماني؛ لأنه ألح عليه كثيرا في غير موضع من كتبه كما سنبين ذلك بعد قليل.

التصريف في تفسيره:

تحدث الرماني عن التصريف في تفسيره، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون**﴾ يقول: «ويقال: لم كرر تحريم الربا؟ الجواب: فيه قولان: الأول للتصريح بالنهي عنه بعد الإخبار بتحريمه؛ لما في ذلك من تصريف الحظر وشدة التحذير منه، الثاني: لتأكيد النهي عن هذا الضرب منه الذي يجري على الأضعاف المضاعفة[1]، وسبب تساؤل الرماني: لم كرر تحرم الربا؟ أن في سورة «البقرة» آية في تحريم الربا، وهي سابقة على هذه الآية التي معنا، وآية البقرة هي: ﴿**الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون**﴾ ففي هذه الآية إخبار بتحريم الربا، وفي آية آل عمران نهي صريح عن الربا، وهذا هو التصريف، فليست المسألة تكرارا لذات التكرار ولكن لأن في كل معرض من معارض المعنى دلالة جديدة وفائدة مختلفة، لا تغني غيرها عنها.

كما تحدث عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفورا**﴾ عن التصريف حديثا مفصلا، قال: «ويقال: ما التصريف؟ الجواب: تصيير المعنى دائرا في الجهات المختلفة، ويقال بأي شيء يتصرف المعنى في المعاني المختلفة؟ الجواب: بالإضافة والصفة والصلة، والإضافة تكون بوسيطة وبغير وسيطة، والصلة بعلامته والمرتبه[2].

وإذا كان حديث الرماني في آية الربا عن التصريف في نوعه الثاني وهو تصريف المعنى في دلالاته المختلفة فإن حديثه هنا عن التصريف بمعناه الأول وهو تصريف المعنى في المعاني المختلفة، وأغلب الظن أن هذه الآية هي التي أوحت للرماني بهذا المصطلح، وأوحت له بمضمونه أيضا، فالآية تقول: ﴿**ولقد**

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٠.
(٢) السابق جـ١٢.

صرفنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل﴾ وإذن فالتصريف ضرب من ضروب البلاغة التى عنى بها القرآن، فراح يتتبع هذا الباب، ويفصل القول فيه، وإذا اضطر فى «النكت» إلى الإيجاز فى الحديث عن تصريف المعنى فى المعانى المختلفة فإنه هنا حاول أن يفصل هذا الموضوع، ولكنه تفصيل فيه غموض، ومن العسير على الدارس أن يعرف المقصود به إلا إذا استعان بما كتبه عن هذا الموضوع فى غير هذا الموطن، فالمعنى يتصرف فى المعانى المختلفة بالإضافة والصفة والصلة، والإضافة تكون بوسيطه وبغير وسطيه، والصلة بعلامته وبالمرتبة.

فكيف يتصرف المعنى بالإضافة؟ وكيف يتصرف بالصفة وبالصلة؟ وما معنى العلامة والمرتبة؟ تلك كلها أمور تركها هكذا مبهمة دون أن يوضح غامضها أو يكشف مبهمها، وربما كان فيما نقله ابن رشيق عنه ما يكشف بعض هذا الإبهام.

ابن رشيق يضيف:

نقل ابن رشيق عن الرمانى وهو بصدد الحديث عن حقيقة التجنيس -رأيه فى بعض أنواع التصريف فيقال: «أما قولك قرب واقترب والطلوع والمطلع وما شاكل هذا فهو عنده من تصرف اللفظ ولا يعده تجنيسا، ومن تصرف المعنى عنده عين الميزان وعين الإنسان وعين الماء ونحو ذلك، ومن التصرف فى اللفظ والمعنى جميعا قولك: الضرب والمضاربة والاستضراب وما أشبه ذلك، كل هذه الأنواع من باب التصرف[1]. وهذا حديث يختلف عما جاء فى النكت والتفسير جميعا فالتقسيم غير التقسيم، فهناك قسمان وهنا ثلاثة: تصريف فى اللفظ، وتصريف فى المعنى، وتصريف فى اللفظ والمعنى جميعا، إلا أن كل هذه الأقسام الثلاثة لا تخرج عن القسم الأول من أقسام التصريف الذى ذكره الرمانى فى «النكت»، والذى وضحه فى تفسيره لآية الإسراء ﴿ولقد صرفنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل﴾ ذلك أن الأقسام الثلاثة هنا لا تزيد عن الدلالة الإفرادية، ولا تقترب بحال من الأحوال من القسم الثانى هناك، وهو تصريف المعنى فى الدلالات المختلفة.

(١) العمدة جـ١ ص٢٣٢.

إلا أن هنا كشف لنا عن معنى كون التصريف بالإضافة، وذلك بالأمثلة التى نقلها عن الرمانى، وهى: عين الميزان وعين الإنسان وعين الماء ونحو ذلك، وهذا يعنى أن المشترك اللفظى يمكن أن يخصص بالإضافة، فيتحدد معناه، وهو معنى يختلف بإختلاف المضاف إليه، وبذلك اتضحت لنا إحدى الصور التى يتصرف بها المعنى فى المعانى المختلفة، وهى الإضافة، أما قوله: إن الإضافة تكون بوسطية وبغير وسيطة فيمكننا أن نتصور أن التى بوسيطة هى التى يتوسط فيها حرف الجر بين المضاف والمضاف إليه، فنقول مثلا: عين للإنسان وعين للميزان وعين للماء، وأن التى بغير وسيطة هى الصورة الأولى.

أما الصورة الثانية وهى الصفة فقد كفانا الرمانى أمرها بما كتبه عنها فى «النكت» فى القسم الأول من التصريف. حيث قال: «فتصريف المعنى فى المعانى كتصريف الأول فى الاشتقاق فى المعانى المختلفة، وهى عقدها به على جهة المعاقبة، كتصريف الملك فى معانى الصفات[1]. وذلك كاسم الفاعل واسم المفعول وما شاكل ذلك، فهذا هو تصريف المعنى بالصفة.

أما الصورة الثالثة وهى الصلة فيمكننا أن نتصورها، فالمعنى يتغير بتغير الصلة مع بقاء الموصول كما هو، ولكنى لا أدرى ما المقصود بقوله: «والصلة تكون بعلامته وبالمرتبة»؟

ومعنى هذا أن حديث الرمانى عن التصريف أكبر كثيرا مما أورده فى «النكت»، فها نحن أولاء نعثر على نصوص له تتعلق بهذا الموضوع فى التفسير وفيما بقى من آرائه المنثورة المنسوبة إليه فى كتب المتأخرين.

ونحن هنا يمكننا أن نضع صورة للتصريف تجمع شتات هذه الآراء فنقول:

ينقسم التصريف عند الرمانى إلى قسمين:

الأول: تصريف المعنى فى المعانى المختلفة.

الثانى: تصريف المعنى فى الدلالات المختلفة.

أما القسم الأول من هذين القسمين فإنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

(١) ثلاث رسائل ص١٠١.

١- تصريف فى اللفظ. ٢- تصريف فى المعنى.

٣- تصريف فى اللفظ والمعنى معا.

والنوع الثانى من هذا التقسيم وهو التصريف فى المعنى له ثلاث صور:

الأولى: ما تكون عن طريق الإضافة بوسيطة وبغير وسيطة.

الثانية: ما تكون عن طريق الصفة وهى تكون فى الاشتقاق.

الثالثة: ما تكون عن طريق الصلة وهذه تكون بعلامته والمرتبة.

هذه صورة أرجو أن تكون صادقة عن التصريف عند الرمانى بحسب ما وصل إلينا من آرائه وبهذا لا يكون القسم الثالث من أقسام التصريف الذى ورد فى العمدة واردا على أساس التقسيم الذى ورد فى النكت، كما ظن الدكتور/ عبد القادر حسين، ذلك أنه بعد أن أورد قسمى التصريف وتحدث عنهما ذكر أن ابن رشيق يحكى عن الرمانى نوعا ثالثا من التصريف وهو تصريف اللفظ والمعنى جميعا، فيقول: «ومن التصريف فى اللفظ والمعنى جميعا قولك الضرب والمضاربة والاستضراب وما أشبه ذلك»[1].

فليس هذا القسم جديدا، وإنما هو منطو تحت القسم الأول بحسب تقسيم التصريف فى «النكت» كما وضحنا.

التضمين

هذا هو الباب الثانى من أبواب البلاغة العشرة الذى لم يسبق إليه الرمانى فيما أعلم، باعتباره بابا من أبواب البلاغة، ولقد استنبط هذين البابين من أسلوب القرآن الكريم، فالتصريف أخذه من قوله تعالى: **﴿ولقد صرفنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفورا﴾** كما بينت ذلك فى باب «التصريف»، والتضمين لم يأخذه صراحة من نص قرآنى، ولكنه رأى أن وجوه الدلالة تضيق وتتسع، وأن الله سبحانه وتعالى وهو المحيط علما بكل شئ لا تخفى عليه خافية من وجوه الدلالة، فإذا ما نصب الدلالة «فنصبه لها يوجب أن يكون قد دل عليها من كل وجه يصح أن يدل عليه»[2] ولهذا جعل الضرب الثانى من التضمين خاصا بكلام الله عزوجل لا يشركه فيه كلام آخر.

(١) أثر النحاة في البحث البلاغي ص٢٧٩.

(٢) ثلاث رسائل ص١٠٣.

وما أشبه هذا الباب بالباب السابق، فكلاهما مبتكر، وكلاهما استنبطه من بحثه فى بلاغة القرآن، وكلاهما ينقسم إلى قسمين: القسم الأول فى كل منهما يتعلق بالمفردات، والقسم الثانى يتعلق بالكلام المؤلف، والقسم الأول فى كل منهما أيضا يتشعب ويتشقق، والقسم الثانى فى البابين خاص بكلام الله عزوجل، ولقد صرح بذلك فى القسم الثانى من التضمين ولم يصرح بذلك فى القسم الثانى من التصريف، ولكنه تحدث عنه بما يمكن أن يفيدنا هذا الحكم.

التضمين في «النكت»:

بدأ الرمانى حديثه عن التضمين بقوله: «وتضمين الكلام هو حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هى عبارة عنه»[1] فالشئ المضمن هنا معنى لا وجود له فى الكلام، ولكنه يمكن أن يستنبط منه بدلالة الكلام عليه، وهذا يختلف عن التضمين بمعناه المعروف عند البديعيين الذى عرفه ابن رشيق بقوله: «فأما التضمين فهو قصدك إلى البيت من الشعر أو من القسيم فتأتى به فى آخر شعرك أو فى وسطه كالمتمثل، وذلك كقول ابن المعتز:

ولا ذنب لى إن ساء ظنك بعدما ... وفيت لكم، ربى بذلك عالم
وها أنذا مستعتب متنصل ... كما قال عباس وأنفى راغم
تحمل عظيم الذنب ممن تحبه ... وإن كنت مظلوما فقل: أنا ظالم

فالبيت الأخير الذى ضمنه ابن المعتز شعره هو للعباس بن الأحنف[2].

فهذا تضمين لشئ موجود فى الكلام، وهو بيت الشعر أو جزؤه المنقول إلى القصيدة الجديدة، باقيا على معناه فى قصيدته الأصلية، أو مختلفا عن معناه الأصلى متسقا مع معانى القصيدة الجديدة، أما التضمين الذى ذكره الرمانى هنا فهو تضمين لمعنى غير موجود باسم ولا صفة، فهما إذن مختلفان، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن القسم الثانى من تضمين الرمانى خاص بأسلوب القرآن الكريم، ولا يوجد فى غيره أبدا.

ثم يقسم الرمانى التضمين إلى قسمين:

(١) السابق ١٠٢.
(٢) العمدة جـ٢ ص٨٤، ٨٥.

أحدهما: ما يدل عليه الكلام دلالة الإخبار.

والثانى: ما يدل عليه دلالة القياس.

فالقسم الأول كذكرك الشئ بأنه «محدث» بفتح الدال فهذا يدل على «المحدث» بكسر الدال دلالة الإخبار، والتضمين فى الصفتين جميعا[1]، أى فى اسم الفاعل واسم المفعول معا، وهذا الحديث أشبه بكلام علماء الكلام حينما يقولون: العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث، ذلك أن هناك تلازما بين اسم الفاعل واسم المفعول، والفعل، فمادام هناك فعل فإنه يلزم أن يكون هناك فاعل، وإذا كان الفعل متعديا كان له مفعول أو أكثر ضرورة، سواء ذكر أو لم يذكر، فإذا صيغ من هذا الفعل اسم الفاعل لزم أن يتضمن معنى اسم المفعول الذى وقع عليه الفعل، وإذا صاغ اسم المفعول ضمنه معنى اسم الفاعل الذى قام بالفعل.

إلا أنى لا أدرى معنى قوله: «وكذلك سبيل المكسور ومنكسر» فهل سبيلها سبيل محدث ومحدث؟ إن كان قد أراد هذا فإن الحق ليس معه، لأن الفعل «كسر» اسم الفاعل منه «كاسر» فهو يتضمن معنى مكسور، و «مكسور» يتضمن معنى كاسر، لكن منكسر من الفعل «انكسر»، وهو فعل لازم، وإذا جاز أن يكون هناك فاعل حقيقى حينما تقول مثلا: كسرت الإناء فانكسر، فإن ذلك ليس بلازم فى كل الحالات، فقد ينكسر الإناء من تلقاء نفسه، كما يحدث بالمشاهدة، وقد يسقط من فوق شئ مرتفع فينكسر، وعند ذاك لا يكون معنا فاعل، فأى معنى لذكر منكسر هنا؟ إلا أن يكون قد قصد أنه يتضمن معنى الفعل الذى صيغ منه وهو «انكسر»، وهو احتمال لا نستبعده خاصة أنه ذكر بعده مباشرة «ساقط ومسقط» فساقط اسم فاعل من سقط الثلاثى، ومسقط اسم فاعل أو اسم مفعول بحسب حركة ما قبل الآخر من الفعل الرباعى «أسقط»، وإذا اطرد التضمين هنا فيما جاء من الفعل الرباعى لأنه فعل متعد فإنه يتعذر فيما جاء من الثلاثى- سقط- اللازم، إلا أن يعامل معاملة «منكسر» فى أنه قد تضمن معنى الفعل «سقط» ولا دلالة على اسم المفعول لأنه لازم لا مفعول له.

(١) ثلاث رسائل ص١٠٢.

وهذا النوع من التضمين يأتى على وجهين أيضا:

تضمين توجبه البنية، وتضمين لا توجبه البنية، فالذى توجبه البنية كقولنا «معلوم» فإنه يتحتم أن يكون هناك «عالم» لذلك المعلوم، وهو المعنى المضمن فى اسم المفعول والذى توجبه البنية، فلا يوجد معلوم بدون عالم.

وأما التضمين الذى لا توجبه البنية فإنه يأتى أيضا على نوعين:

الأول: تضمين يوجبه معنى العبارة؛ من حيث لا تصح إلا به، وذلك كالصفة بقاتل مثلا فإنه يدل على معنى «المقتول» ويتضمنه، لكن ذلك ليس بلازم، لأن المرء قد يدمن القتل ويعرف به حتى تلتصق الصفة به فيقال «قاتل»، حتى ولو لم يكن هناك «مقتول»، لكن اسم الفاعل هنا يتضمن معنى اسم المفعول، لأنه لا يصح معناه إلا به وهذا معنى قوله: تضمين يوجبه معنى العبارة من حيث لا تصح إلا به، وفى نظرى أن الذى ينطبق على اسم الفاعل هنا يمكن أن ينطبق على اسم المفعول، فإذا كان هناك إنسان حقير لا يدفع عن نفسه، حتى إن كل من يلقاه يضربه يمكن أن تلتصق به الصفة فيقال له: مضروب، وتصح هذه الصفة، ولو لم يكن هناك ضارب عندما تقال له، أو ينادى بها مثلا، ولكن معنى هذه البنية لا يصح إلا باعتبار أن يكون هناك «ضارب»، فهذا المثال من وجهة نظرى يتفق تماما فى دلالته مع اسم الفاعل الذى مثل به الرمانى هنا.

الثانى: تضمين يوجبه معنى العبارة من جهة جريان العادة، وذلك كقولهم «الكر بستين» والمعنى بستين دينارا، فهذا مما حذف وضمن الكلام معناه لجريان العادة به[1].

وهذا النوع من التضمين الذى لا توجبه البنية يختلف حسب عادة الناس، وحسب اختلاف الزمان والمكان، وحسب المستوى الاجتماعى للإنسان، وهذا أمر فطر عليه الناس، وما يصلح لقوم لا يصلح لآخرين، فهذا المثال الذى أورده الرمانى هنا مثلا لا يعرف فى زماننا، ولا فى بيئاتنا لاختلاف مفاهيم الناس حول المقادير والأسعار، وفى زماننا هذا نستعمل الرقم الواحد بعدة دلالات تضمنية، فلو ذكر إنسان رقم خمسة مجردا من أى تمييز وهو

(١) السابق ١٠٣.

بصدد الحديث عن سعر سلعة من السلع لفهم السامع منه ما يريده بهذا الرقم من معنى بحسب المقام الذى ذكر فيه، فقد يكون السعر خمسة قروش أو جنيهات أو مئات أو آلاف أو ما يزيد على ذلك.

وعلى هذا فإن دلالة هذا النوع من التضمين دلالة ضيقة، لأنها محدودة بالزمان والمكان والظروف ولا يمكن أن تتسع دلالتها اتساع غيرها، ويمكننا أن نقول إن هذا النوع من التضمين يصلح لمعاملات الناس. ويصلح للتداول اليومى أكثر من صلاحه لأساليب التعبير الأدبى.

ويختم الرمانى هذا النوع من التضمين بقوله «والتضمين كله إيجاز استغنى عن التفصيل، إذ كان مما يدل دلالة الإخبار فى كلام الناس، وبهذا يفرق الرمانى بين القسم الأول من التضمين، والذى بعده، فهو يدل بهذه الكلمة على أن هذا النوع من التضمين لا تتعلق به بلاغة القرآن ولا تقوم على أساسه، لأن حظ التأليف والنظم فيه ضعيف وبلاغة القرآن قائمة على الدلالة التأليفية، لا الدلالة الإفرادية، وحظ المفرد من النسج القرآنى هو اختياره، ووضعه الموضع المناسب الذى يقوم فيه بدوره المنوط به.

وعلى هذا فالقسم الأول من التضمين يشترك فيه القرآن وغيره؛ لأن القرآن يستعمل اسم الفاعل واسم المفعول وما شاكل ذلك، كما يستخدم هذه المفردات أفراد البشر، والذى يميز هذا المفرد فى مكان عنه فى مكان آخر هو حسن الاختيار، ووضعه الموضع الصحيح، وهنا يفقد صفته الإفراد المعجمية، وتكون دلالته حينئذ دلالة سياقية.

وقول الرمانى: إن التضمين كله إيجاز يعنى أن مقاييس الإيجاز التى وضحها فى الباب الأول يمكن أن تنطبق عليه، فإيجاز الحذف يمكن أن يتحقق فى التضمين الذى يوجبه معنى العبارة من جهة جريان العادة كقولهم «الكر بستين».

وإيجاز القصر يمكن أن يتحقق فيما بقى بعد ذلك من القسم الأول، إلا أن دلالة الإيجاز حينئذ تكون ضيقة جدا، لأنها هنا تتعلق بالمفردات، وهناك بالعبارات، وإيجاز القصر حينما يكون فى التعبير يعطى أبعادا شاسعة من المعانى، بحسب طاقة الإنسان فى الفهم، وتحمل النص لتلك المعانى، أما فى

المفرد فإن دلالته ضيقة، فاسم الفاعل يتضمن اسم المفعول، إذ كان الفعل متعديا، واسم المفعول يتضمن اسم الفاعل، وكلاهما يتضمن معنى الفعل ولا زيادة فى الدلالة على ذلك.

وهذا الفهم هنا أيضا فيه ضرب من الإلزام، بينما الإيجاز هناك فى العبارة فيه اتساع، وهو يعطى للإنسان فرصة اختيار فهم المعنى المناسب لسياق التعبير من غير أن يكون هناك إلزام بمعنى معين كما هو فى الإيجاز فى «المفرد» الذى هو نوع من التضمين، فليس معنى أن التضمين إيجاز هنا أنه يحوز فضيلة الإيجاز التى فصل القول فيها فى الباب الأول، بحيث لا يترك منها شيئا، فيقف معه على قدم المساواة، ولكن معناه أنه من الممكن أن يحمل عليه وأن يتحقق فيه شئ منه كما وضحنا هنا.

أما القسم الثانى من التضمين فهو الذى يدل عليه دلالة القياس، والرمانى يحكم على هذا النوع بأنه إيجاز فى كلام الله عزوجل خاصة، ومعنى هذا أنه لا يأتى فى كلام البشر.

والسبب فى ذلك أن الله تعالى يحيط علمه بوجود الدلالة، فلا يخفى عليه منها شئ، أما الإنسان فلا قدرة له على ذلك؛ لأن علمه محدود، فليس هناك إنسان يمكن أن يحيط علما بوجوه الدلالة كلها، حتى يستطيع أن يصل بتعبيره إلى مستوى بلاغة القرآن الكريم، يقول: «لأن الله تعالى لا يذهب عليه وجه من وجوه الدلالة، فنصبه لها يوجب أن يكون قد دل عليها من كل وجه يصح أن يدل عليه، وليس كذلك سبيل غيره من المتكلمين بتلك العبارة، لأنه قد تذهب عليه دلالتها من جهة القياس، ولا يخرجه ذلك عن أن يكون قد قصد بها الإبانة عما وضعت له فى اللغة من غير أن يلحقه فساد العبارة».

ومعنى هذا أن النص القرآنى يمكن أن يكون معروضا على بساط البحث، وكل إنسان يستطيع أن يستخلص منه ما يعينه الله على استخلاصه، ويمكن أن تكون له دائما دلائل جديدة ووجوه من الفهم لا تقف عند حد، مادامت العبارة لا تتأبى على هذه الأفهام الجديدة، ولا يستطيع إنسان أن يقول: إن الله سبحانه وتعالى لم يعلم بهذا الوجه من الدلالة الذى استنبطناه فى القرن العشرين مثلا لأن الله تعالى لا يغيب عنه أى وجه من وجوه الدلالة، فهو عالم بالوجوه التى عرفت من النص والوجوه التى تعرف بعد، وسبحان من يحيط علمه بكل شئ.

أما النص البشرى فى أى صورة من صوره فإنه أيضا يمكن أن يكون معروضا على بساط البحث، ويستطيع كل إنسان أن يفهم منه فهما خاصا، ويستطيع واحد أو أكثر أن يقول: إن الشاعر أو الكاتب لم يكن فى ذهنه ذلك الوجه حينما كتب هذه القصيدة أو تلك الرسالة بل إنه قد يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول: إن صاحب هذا النص لو عرضنا عليه هذا الفهم لهذه العبارة أو هذا النص لأنكره تماما، وكثيرا ما نسمع هذه الأحكام فى زماننا، ونحن نطالعها كثيرا فى كلام النقاد حينما يختلفون حول فهم نص من النصوص. وكل إنسان يعلم أن أى أديب لا يمكن أن يحيط علمه بكل وجوه الدلالة التى يستنبطها النقاد على مر الأزمان، لا يغادر منها شيئا إلا وهو يعلمه حينما يضع النص الأدبى، فالنقاد مثلا فى عصرنا هذا مختلفون فى مضاربهم؛ فمنهم من يحلل النص تحليلا نفسيا، ومنهم من يحله تحليلا تاريخيا، ومنهم من يحلله تحليلا دينيا، ومنهم من يحلله تحليلا اجتماعيا، ومنهم من يحلله تحليلا فنيا جماليا.. وهكذا، فهل كان صاحب هذا النص يعلم أن نصه هذا يمكن أن يحمل فى طياته كل هذه الدلالات؟ إن أحدا لا يقول بذلك.

وهل كان المتنبى حينما قال:

أنام ملء جفونى عن شواردها ويسهر القوم جراها ويختصم

يعلم سلفا كل وجوه الدلالة التى يمكن أن يستنبطها من نصه هؤلاء القوم، الذى سهروا حوله واختصموا؟ إن أحدا لا يستطيع أن يدعى هذا، وهذا هو الفرق بين النص القرآنى وغيره.

فكل وجوه الدلالة التى يحملها النص القرآنى -ما عرف منها وما لم يعرف- معلومة لله سبحانه وتعالى، وبعض وجوه الدلالة فقط التى يحملها النص البشرى تكون معروفة لصاحبه، وربما تغيب عنه أكثر وجوه الدلالة الأخرى.

لهذا خص الرمانى هذا النوع من التضمين بالقرآن الكريم لأن الله تعالى يحيط علمه بكل وجوه الدلالة، وهذا الضرب من التضمين يتحقق فيه معنى إيجاز القصر بأوسع معانيه، وتكمن فيه أسرار بلاغته كمون النار فى الزند، ولقد عنى الرمانى بهذا الضرب من التضمين عناية فائقة، وراح يطبقه

على كتاب الله عزوجل، فهو يقول: «وكل آية فلا تخلو من تضمين لم يذكر باسم أو صفة فمن ذلك: «بسم الله الرحمن الرحيم» قد تضمن التعليم لاستفتاح الأمور على التبرك به والتعظيم لله بذكره، وأنه أدب من آداب الدين، وشعار المسلمين، وأنه إقرار بالعبودية، واعتراف بالنعمة التى هى من أجل نعمه، وأنه ملجأ للخائف ومعتمد للمستنجع».

فهذه كلها معان تضمنتها البسملة استطاع الرمانى أن يستخلصها منها، ويستطيع غيره أن يستخلص غير ذلك، مادام قادرا على التعمق فى الفهم، ومادام النص لا يأبى ذلك الذى يصل إليه.

التضمين في تفسيره:

لقد كان فى تفسير الرمانى متسع لتطبيق التضمين فى كل آية من آيات القرآن الكريم ولقد نص على ذلك فى «النكت» حينما قال: «وقد بينا ذلك بعد انقضاء كل آية فى كتاب «الجامع لعلم القرآن» ولقد كان الرمانى يفسر القرآن آية آية كما رأينا فى الجزء العاشر من تفسيره، ويذكر بعد كل آية ما تتضمنه من معان، أما فى الجزء الثانى عشر فإنه يفسر الآيتين والثلاث والأربع ثم يعقب ذلك التفسير بما تتضمنه هذه الآيات معا.

فمن ذلك ما ذكره عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين﴾** فبعد أن فسر الآية واحتج بها على المجبرة فى نفى الظل عن الله تعالى قال: «وقد تضمنت الآية تمكين الوعد والوعيد؛ لئلا يكون الإنسان منه، على غرور مع البيان لإقامة الحق به ونفى الظلم عنه»[1].

وعند تفسيره لقوله تعالى: **﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون﴾** يقول: «وقد تضمنت الآيات البيان عما يوجبه طلب السلامة فى القراءة من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم مع التوكل على الله تعالى فى جميع الأمور والثقة به فى كل تدبير أنه يجرى على الأصلح الذى ليس فوقه ما هو أصلح منه[2] وواضح أنه يتكئ على

(١) الجامع لعلم القرآن جـ ١.

(٢) السابق جـ١٢.

مذهبه فى الاعتزال وهو يبين ما تضمنته الآيات التى أوردناها هنا.

فهناك قضية العدل ونفى الظلم عن الله، وهنا قضية الصلاح والأصلح. ونكتفى بهذا القدر من شواهد التضمين فى تفسيره، فالمجال فيه مجال تطبيق لا مجال تأصيل، وما ذكرناه منه يدل على ما لم نذكره.

المبالغة

المبالغة قبل الرمانى:

الكلام تعبير عما يدور فى النفس ويختلج فى الفؤاد، والنفس الإنسانية لا تستقر على حال ثابتة، فهى تحب وتكره، وترضى وتغضب، وتنبسط وتنقبض إلى غير ذلك مما يتوارد عليها من ألوان العواطف والانفعالات، والتعبير عن هذه الحالات المختلفة يأخذ أيضا أشكالا مختلفة من تضخيم الشئ تبعا لنظرته إليه حتى يصل به إلى أقصى غاياته ومن تحقيره حتى يصل إلى أدنى غاياته وهذا هو ما يسمى بالمبالغة.

وهذا الأسلوب من التعبير وجد منذ وجد الإنسان؛ لأنه مرتبط بعواطفه وانفعالاته، وسيبقى ما بقى الإنسان كذلك.

ولقد اختلفت نظرة العلماء إلى هذا الأسلوب، فمنهم من قبله، ومنهم من رفضه، ومنهم من وقف موقفا وسطا، ولعل علماء اللغة هم الذين وقفوا من هذا الأسلوب موقف الرفض، أو على الأقل موقف الحذر. يقول ابن قتيبة: «وكان بعض أهل اللغة يأخذ على الشعراء أشياء من هذا الفن، وينسبها فيه إلى الإفراط وتجاوز المقدار وما أرى ذلك إلا جائزا حسنا»[1] وطبعى أن يقف رجال اللغة هذا الموقف، لأنهم اختطوا لأنفسهم طريقا يبتعد عن معالجة الأساليب وطرق التعبير، والتلذذ بحلاوة البيان، والافتتان بسحر التعبير، وابن قتيبة الذى لم يوافق رجال اللغة على ما ذهبوا إليه تحدث عن المبالغة حديثا فيه إسهاب فى كتابه «تأويل مشكل القرآن» حيث جعل المبالغة ضربا من الاستعارة؛ قال عند قوله تعالى: ﴿**فما بكت عليهم السماء والأرض وما كانوا منظرين**﴾ «تقول العرب إذا أرادت مهلك رجل عظيم الشأن رفيع المكان عام النفع كثير الصنائع قد أظلمت الشمس، وكسف القمر، وبكته الريح والبرق

(١) تأويل مشكل القرآن ص١٣١.

والسماء والأرض، يريدون المبالغة فى وصف المصيبة، وأنها شملت وعمت، وليس ذلك بكذب؛ لأنهم جميعا متواطئون عليه، ويستقصوا صفته، ونيتهم فى قولهم: أظلمت الشمس، أى كادت تظلم، وكسف القمر أى كاد يكسف».

ويرى ابن قتيبة أن ما جاء من هذا الأسلوب فى القرآن فإنه يأتى مقرونا بـ«يكاد» كقوله تعالى: ﴿**وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر**﴾ أى يقربون أن يفعلوا ذلك ولم يفعلوا؛ يريد إنهم ينظرون إليك بالعداوة نظرا شديدا يكاد يزلقك من شدته، وإذا لم تجئ يكاد» معه فإنها تكون منوية، مثل قوله تعالى: ﴿**وبلغت القلوب الحناجر**﴾ أى كادت من شدة الخوف تبلغ الحلوق، وهذه هى طريقة العرب فى التعبير إذا أرادوا المبالغة، ويستشهد على قوله هذا بشواهد كثيرة من شعر العرب ونثرهم، فمن الشعر قول النابغة:

تقد السلوقى المضاعف نسجه وتوقد بالصفاح نار الحباحب

يعنى أن السيوف تقطع الدروع المضاعفة النسج والفارس حتى تبلغ الأرض فتورى النار إذا أصابت الحجارة. ومن النثر قولهم: له الطم والرم إذا أرادوا تكثير ما له، والطم: البحر، والرم: الثرى، وهذا لا يملكه إلا الله عزوجل ثم يقول: «وهذا كله على المبالغة فى الوصف، وينوون فى جميعه «يكاد، يفعل» وكلهم يعلم المراد به»(١).

ولا يتوقف ابن قتيبة عندما أورده من المبالغة فى باب «الاستعارة» ولكنه يرى أيضا أن القلب يأتى لأغراض منها المبالغة والقلب: أن يوصف الشئ بضد صفته، ومثال ما جاء من القلب للمبالغة قولهم للغراب: أعور لحدة بصره(٢).

أما ابن المعتز فإنه تحدث عن المبالغة فى كتاب «البديع» تحت عنوان «الإفراط» فى الصفة» واستشهد لها بكثير من شعر العرب، ولكنه لم يستشهد بآية واحدة.

ومن الشعر الذى استشهد به قول أحد الشعراء يهجو:

تبكى السموات إذا ما دعا وتستعيذ الأرض من سجدته
إذا اشتهى يوما لحوم القطا صرعها فى الجو من نكهته(٣)

(١) السابق من ١٢٩- ١٣٦. (٢) السابق ص١٤٢. (٣) البديع ص١١٧.

أما ابن وهب فإنه تحدث عن المبالغة بشئ من الضبط، فقال: «وأما المبالغة فمن شأن العرب أن تبالغ فى الوصف والذم، كما من شأنها أن تختصر وتوجز وذلك لتوسعها فى الكلام واقتدارها عليه»

ويقسم المبالغة إلى قسمين:

أحدهما فى اللفظ، وهى التى تجرى مجرى التأكيد، مثل: رأيت زيدا نفسه، مبالغة فى البيان. والآخر فى المعنى، وهى إخراج القول على أبلغ غايات معانيه كقوله تعالى: ﴿يد الله مغلولة﴾ وإنما قالوا: قد قترعلينا، فبالغ الله عزوجل فى تقبيح قولهم فأخرجه على غايات الذم لهم.

ويستشهد على المبالغة فى المعنى بشواهد من شعر العرب، يكشف عن المبالغة فيها، ويعمد إلى تجليتها، ويختم الباب بقوله: «وأشباه هذا فى القرآن كثير»[1].

أما قدامة فإنه جعل المبالغة من أنواع نعوت المعانى، وعقد لها بابا فى كتابه «نقد الشعر» وبدأ حديثه عنها بقوله «وهى أن يذكر الشاعر حالا من الأحوال فى شعر، لو وقف عليها لأجزأه فى ذلك الغرض الذى قصده، فلا يقف حتى يزيد فى معنى ما ذكره من تلك الحال ما يكون أبلغ فيما قصد، ويستشهد على ذلك بعدة أبيات من الشعر، مبينا وجه المبالغة فيها، وأولها قول عمير بن الأيهم التغلبى:

ونكرم جارنا مادام فينا ... ونتبعه الكرامة حيث سارا

فإكرامهم للجار ما كان فيهم من الأخلاق الجميلة الموصوفة، وإتباعهم الكرامة حيث كان من المبالغة فى الجميل[2].

المبالغة عند الرماني علي «النكت»:

بدأ الرمانى حديثه عن المبالغة فى «النكت» فعرفها بقوله: «المبالغة هى الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة» وهذا التعريف يختلف عن تعريف قدامة السابق، وهو هنا يعتمد على أمرين: الغرض من المبالغة وهو الدلالة على كبر المعنى، والوسيلة إلى تلك الغاية وهو

(١) نقد الشعر ص٧٠، ٧١.

(٢) نقد الشعر ص٨٤ والرواية المشهورة لقافية هذا البيت «مالا».

التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة.

ثم يقسم المبالغة بعد ذلك إلى ستة أضب، وتقسيمه هذا لم يسبق إليه فيما أعلم، فتقسيم ابن وهب السابق يختلف عن تقسيم الرماني هذا.

الضرب الأول:

المبالغة في الصفة المعدولة عن الجارية بمعنى المبالغة، وذلك على أبنية كثيرة منها: فعلان كرحمان، عدل عن راحم للمبالغة، ولا يجوز أن يوصف به إلا الله عزوجل؛ لأنه يدل على معنى لا يكون إلا له، وهو معنى وسعت رحمته كل شئ.

ومنها فعال، كقوله تعالى: ﴿**وإني لغفار لمن تاب**﴾ معدول عن «غافر» للمبالغة.

ومنها فعول، كغفور، ومفعل كمطعن، ومفعال كمنحار، وفعيل كقدير.

والرماني بقوله وذلك على أبنية كثيرة منها.. الخ يريد أن الصيغ التي تأتي للمبالغة لا تتوقف عندما أورده من صيغ فيما سبق، ولكنها تمتد إلى أكثر من ذلك، وهو نفسه قد مارس هذا، ذلك أنه لم يلتزم بالصيغ التي أجملها أولا وهي:

فعلان- فعال- فعول- مفعل- مفعال.

أقول لم يكتف الرماني بهذه الصيغ عند تفصيل القول فيها والاستشهاد لها، ولكنه أضاف إليها صيغة فعيل.

والرماني في هذا القسم من المبالغة صرفي بحت، فهو لم يزد على أن ردد هنا ما يدور في كتب الصرفيين، وكان أولى به أن يتوقف عند الدلالة النفسية لكل صيغة من صيغ المبالغة التي أوردها هنا، وكان أولى به أيضا أن يكشف لنا سر العدول عن صيغة من صيغ المبالغة إلى صيغة أخرى، وأنا أقول إن ذلك أولى به لأنه يتفق مع منهجه، فهو يؤمن أن كل مفرد من مفردات القرآن قد اختير بعناية، ودقة تقتضيها طبيعة التعبير وسياق المعنى، بحيث لا يغني غيرها عنها.

والقرآن الكريم مثلا وصف الله تعالى بصفة «العلم» على عدة صيغ، منها صيغة «عالم» فى قوله تعالى: ﴿**عالم الغيب والشهادة**﴾، ومنها «عليم» فى قوله تعالى: ﴿**وهو بكل شئ عليم**﴾، ومنها «علام» فى قوله تعالى: ﴿**إنك أنت علام الغيوب**﴾ ووصفه كذلك بالغفران على عدة صيغ أيضا.

منها «غافر» فى قوله تعالى: ﴿**غافر الذنب وقابل التوب**﴾، و«غفور» فى قوله تعالى ﴿**إن الله غفور رحيم**﴾، و«غفار» فى قوله تعالى: ﴿**إنه كان غفارا**﴾.

فهل هى متساوية فى الأثر النفسى؟ وهل يمكن أن تضع إحداها مكان الأخرى؟ ذلك كله كان ينبغى على الرمانى أن يفصل القول فيه، خاصة أنه ذو باع طويل فى هذا اللون من الدراسة البيانية، ولكن ربما كانت طبيعة الكتاب الموجزة هى التى ألجأته إلى هذا.

الضرب الثانى:

المبالغة بالصيغة العامة فى موضع الخاصة كقوله تعالى: ﴿**خالق كل شئ**﴾ وكقول القائل: أتانى الناس، ولعله لا يكون أتاه إلا خمسة فاستكثرهم، وبالغ فى العبارة عنهم.

وموضع المبالغة فى الآية الكريمة وفى المثال الذى بعدها ليس فى الصفة «خالق» ولا فى الفعل «أتانى» وإنما هو فى الصيغة العامة التى أعقبت ذلك، وهى فى الآية «كل شئ» بإضافة كل إلى النكرة لتدل على العموم، وفى المثال «الناس» وهى صيغة شاملة.

ومعنى كلام الرمانى عن قوله تعالى: ﴿**خالق كل شئ**﴾ أن الله لا يخلق كل شئ فلما أراد المبالغة وضع الصيغة العامة فى موضع الخاصة.

وهذا الموقف من الرمانى لم يعجب الدكتور/ عبد القادر حسين حيث يقول: «وواضح فساد هذا المثال لهذا القسم؛ لأنه لا يشتمل على مبالغة «ما»، لأن الله هو الخالق لكل شئ على الحقيقة»[1] والدكتور عبد القادر لم يتأن فى حكمه على هذا المثال بالفساد؛ لأنه نظر إليه نظرة منفصلة عن مذهب الرمانى الكلامى، ولو وضع فى اعتباره مذهب الرمانى الاعتزالى لما أنكر عليه هذا المثال، ولما حكم بفساده، فالرمانى من كبار رجال الاعتزال، والمعتزلة

(١) أثر النحاة في البحث البلاغي ص٢٨٦.

يؤمنون بأن أفعال العباد مخلوقة لهم، والله سبحانه وتعالى يحاسب كل إنسان على ما فعل من خير أو شر، فإذا قال الرمانى إن فى قوله تعالى: ﴿**خالق كل شئ**﴾ وضعا للصيغة العامة مكان الخاصة للمبالغة؛ فإن هذا يتفق مع مذهبه الاعتزالى، الذى ينفى أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه وتعالى، وعلى هذا فإن ما ذهب إليه الدكتور عبد القادر من أن الله هو الخالق لكل شئ على الحقيقة مختلف تماما عن عقيدة الرمانى الاعتزالية، ولا ينبغى أن نحاكم الرجل إلى مذهب لم يؤمن به، وإلى عقيدة لم يعتقدها.

الضرب الثالث:

إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر للمبالغة كقول القائل: جاء الملك إذا جاءه جيش عظيم له، ومنه قوله عزوجل: ﴿**وجاء ربك والملك صفا صفا**﴾، فجعل مجئ دلائل الآيات مجيئا له على المبالغة فى الكلام، ومنه ﴿**فأتى الله بنيانهم من القواعد**﴾ أى أتاهم بعظيم بأسه، فجعل ذلك إتيانا له على المبالغة.

والحديث عن هذا الضرب أيضا فيه ارتباط بمذهبه الاعتزالى.

الضرب الرابع:

إخراج الممكن إلى الممتنع للمبالغة كقوله تعالى: ﴿**ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط**﴾، وهذا الضرب من المبالغة اعتمد فيه الرمانى على قدامة بن جعفر(١).

ذلك أنه لو اقتصر على قوله تعالى: ﴿**إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة**﴾ لكان كافيا فى الغرض الذى قصده، فالمكذب بآيات الله لن يدخل الجنة أبدا، ولكن الآية لم تقف عند هذا الحد، وإنما أرادت أن تصل بالأمر إلى أبعد الغايات، فجاءت بعد ذلك كلمة «حتى» والذى يسمع حتى هذه يعتمد أن عدم دخول الجنة أمر مؤقت بالنسبة إلى هؤلاء، وأنه معلق على شئ، وإذن فدخلوها أمر ممكن بالنسبة لهم، وهذا أمر يبعث الأمل الميت فى نفوسهم، فإذا سمعوا بقية العبارة التى بعد «حتى» وهى «.. يدخل الجمل فى سم الخياط» تبدد الأمل نهائيا

(١)

من نفوسهم، وكان وقع الصاعقة عليهم أهون من سماع هذه العبارة؛ لأن الجمل فى نظر العاقل لا يدخل فى سم الخياط أبدا.

ومثل هذا الأسلوب نلجأ إليه كثيرا حينما نعلق تحقق الأمر على شئ مستحيل، كأن نقول: ستدرك هذا الأمر إذا شاب الغراب، يعنى كما أن شيب الغراب بحسب العرف والعاد مستحيل فكذلك إدراكك لهذا الأمر مستحيل.

الضرب الخامس:

إخراج الكلام مخرج الشك للمبالغة فى العدل، والمظاهرة فى الحجاج، وذلك كقوله تعالى: **﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين﴾** ومنه: **﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾** ومنه: **﴿وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾** على التسليم أن أحدهما أهون من الآخر فيما يسبق إلى نفوس العقلاء.

وهذه لمحة ذكية من الرمانى لأن الأمر بالنسبة إلى الله ليس فيه هين ولا أهون، ولكن إذا نظر إليه العاقل نظرة منصفة علم أن من يقدر على خلق الأجساد من عدم يقدر بالأحرى على إعادة الأجسام مرة أخرى، لأن أمر الإعادة أهون عقلا من أمر البدء والإيجاد من العدم.

على أن هناك من لا يعامل أفعل التفضيل هنا على بابه، فليس هناك هين ولا أهون، ولكن المعنى هنا فى هذه الآية «وهو أهون عليه» ولا شك أن هذا بالنسبة إلى الله تعالى.

والرمانى لم يغفل هذا الجانب، فقيد الأمر بأنه «فيما يسبق إلى نفوس العقلاء» وهذا الضرب من المبالغة قائم على أساس التسليم لخصم فيما يذهب إليه، وبناء الأحكام على أساس من هذا التسليم حتى يكون أكثر إفحاما له، وحتى يسد عليه المسالك، فلا يجد لنفسه ملاذا ولا مهربا، فيضطر إلى التسليم، ولهذا قال «للمبالغة فى العدل والمظاهرة فى الاحتجاج» وهذا يشبه ما نذهب إليه عندما نجادل؛ فيقول أحد الخصمين لصاحبه: فسلمنا جدلا بما تقول.. الخ، أوعلى فرض صحة ما تقول فإنه يترتب عليه كذا وكذا.. الخ وماذا يطلب الخصم أكثر من أن يسلم له بما يقول، وهذا من أدب الحوار والجدل، الذى جاء به الإسلام وأمرنا به، ولم لا يكون ذلك من المجادلة

بالحسنى فى قوله تعالى: ﴿وجادلهم بالتى هى أحسن﴾ فلا سباب ولا شتائم، ولكن حجة تقرع حجة، وعقل يجادل عقلا، وتسليم بما يقول الخصم تترتب عليه نتيجة لم يكن يتوقعها، تفحمه وتلجئه إلى الحق وهو قصارى ما يطلبه الداعية إلى سبيل الحق.

الضرب السادس:

حذف الأجوبة للمبالغة كقوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار﴾ ﴿ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب﴾ ﴿ص والقرآن ذى الذكر﴾ كأنه قيل: لجاء الحق، أو لعظم الأمر، أو لجاء بالصدق، كل ذلك يذهب إليه الوهم لما فيه من التفخيم، والحذف أبلغ من الذكر؛ لأن الذكر يقتصر على وجه، والحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم لما قد تضمنه من التفخيم.

وهذا الضرب من المبالغة سبق للرمانى أن أدخله فى باب «الإيجاز» حينما قال: «ومنه حذف الأجوبة وهو أبلغ من الذكر»[1] إلا أنه هنا أطنب فى تقدير الجواب، فهناك قدر جوابا واحدا، ولكنه هنا قدر ثلاثة أجوبة فى قوله تعالى: ﴿ص والقرآن ذى الذكر﴾ عقبها بقوله: كل ذلك يذهب إليه الوهم لما فيه من التفخيم.

ولا شك أن ذلك غرض من الأغراض التى يقصد إليها التعبير القرآنى، ذلك أن أحوال النفس مختلفة، وترك الجواب سيترك الفرصة لكل نفس حتى تقدر الجواب بما يتفق مع طبيعتها وما يتلائم مع أحاسيسها ومشاعرها، ولو ذكر الجواب لالتزمت به كل نفس على اختلاف المشارب، وفى ذلك أيضا تعطيل للطاقات الإنسانية حينما يراد منها الحركة والنشاط لتقدر ذلك المحذوف، ولا شك أن اتساع دلالة التعبير حيث يتطلبه الغرض أفضل من تحديده تحديدا دقيقا صارما.

هذه هى وجوه المبالغة التى عرض لها الرمانى فى «النكت» يعلق عليها الدكتور/ عبد القادر حسين بقوله «يمكن القول: إن الرمانى قد جمع ألوان المبالغة التى كانت معروفة فى عصره وقبل عصره ووضعها فى باب واحد مبينا

(١)

أشكالها وشواهدها مضيفا عليها من حسه المرهف وذوقه الفتى دون أن يعرض لدرجاتها التى عرفت عند المتأخرين(١).

فإذا كان الدكتور يقصد بألوان المبالغة التى كانت معروفة فى عصره وقبل عصره تلك الألوان التعبيرية التى كانت ترد على ألسنة الشعراء والخطباء وفى الأمثال والحكم فإنا نقول: إن الرمانى حينما عمد إلى أبواب البلاغة العشرة التى درسها فى «النكت» وفصل القول فيها فإنه كان يقصد من ذلك دراسة بلاغة القرآن الكريم فقط، فالمبالغة التى درسها هنا هى المبالغة القرآنية، وذلك أن هناك أنواعا من المبالغة الممقوته يلجأ إليها الشعراء وهم يمدحون رغبة فى العطاء، أو وهم يهجون رغبة فى النيل من المهجو، عدل عنها الرمانى ولم يأبه بها، لأنه لم يقصد إلى دراسة المبالغة من حيث هى مبالغة ولكن من حيث هى واردة فى القرآن الكريم، كما أن من أنواع المبالغة التى جاءت على ألسنة الشعراء ما خرج مخرج النوادر، واستحسنوه منهم، كقول المؤمل ابن أميل:

من رأى مثل حبتى تشبه البدر إذ بدا
ندخل اليوم ثم تدخل أرادافها غدا(٢)

وهذا اللون من ألوان المبالغة الذى يجرى مجرى النوادر والملح لم يأبه به الرمانى ولم يدرسه.

وإذا كان الدكتور يقصد بألوان المبالغة التى كانت معروفة فى عصره وقبل عصره تلك الألوان التى درسها العلماء وفصلوا القول فيها فإنه كان عليه أن يدلنا على ذلك ولا يطلق القول هكذا، وهو إذا كان قد أشار إلى أن الوجه الرابع من أوجه المبالغة عند الرمانى تظهر فيه آثار قدامة، فإنه كان ينبغى عليه أيضا أن يدلنا على أصول بقية الأنواع الستة؛ حتى يكون قوله نتيجة منطقية للدراسة الاستقصائية التى قام بها، وأنا لا أدعى أننى لم أترك صغيرة ولا كبيرة من التراث السابق على الرمانى إلا درسته، ولكن حسبى أن أذكر أن أسلوب الرمانى فى دراسة المبالغة يختلف عن أسلوب من عرفتهم من الذين خاضوا هذا الميدان قبله.

(١) أثر النحاة في البحث البلاغي ص٢٨٧.
(٢) الموازنة جـ١ ص١٤٩.

فابن قتيبة كان تركيزه على أن المبالغة طريق من طرق التعبير عند العرب ومذهب معروف من مذاهبها، وهو ليس كذبا؛ لأنهم جميعا متواطئون عليه، وإن «كاد ويكاد» تأتى فى المبالغة؛ إما مذكورة وإما مقدرة، وأن القلب قد يكون من أغراضه المبالغة.

وابن وهب ركز على تقسيم المبالغة إلى نوعيها: اللفظى والمعنوى، واستشهد لها وحلل الشواهد.

وابن المعتز لم يقسم ولم يحدد، وإنما عمد إلى الأمثلة والشواهد فأكثر منها. وقدامة عرف واستشهد بالشعر، لأن كتابه فى نقد الشعر.

فهل أشبه حديث الرمانى فى التعريف والتقسيم حديث واحد من هؤلاء حتى نسلم للدكتور بما ذهب إليه؟

المبالغة في تفسيره:

إن الرمانى كثيرا ما يتوقف فى تفسيره عند الآيات التى تتضمن أسلوب المبالغة، فمن ذلك أنه توقف عند قوله تعالى: ﴿**لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون**﴾ ففسر البر بالثواب فى الجنة وبفعل الخير الذى ينال به الأجر، وروى عن عمرو بن ميمون والسدى أن البر: الجنة، ثم قال «يقال: كيف جاز لن تنالوا الجنة حتى تنفقوا مما تحبون مع أنه ليس على الفقير صدقة؟ الجواب: لأن هذا الكلام خرج مخرج الحث على الصدقة إلا أنه على ما يصح ويجوز من مكان النفقة، وهو مقيد بذلك فى الجملة، إلا أنه أطلق الكلام به للمبالغة فى الترغيب فيه»(١).

فهنا استخدم القرآن المطلق فى مكان المقيد للترغيب فى الصدقة والحث على الإنفاق ولولا اعتبار المبالغة هنا لحكمنا على الفقير بعدم دخلو الجنة «إذا فسرنا البر بالجنة» لأنه لا يملك فمن أين ينفق؟

واستعمال المطلق فى مكان المقيد شبيه بالضرب الثانى من أضرب المبالغة، وهو المبالغة بالصيغة العامة فى موضع الخاصة، ولكنها ليست هى، فهل هذا ضرب جديد من ضروب المبالغة؟ ليس بين أيدينا من تراث الرمانى ما يقطع الشك باليقين فى مثل ذلك، فهى قد تكون ضرب جديدا وقد يجد

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٠.

لها وجها يدخلها فى القسم الثانى من أقسام المبالغة. وعند تفسيره لقوله تعالى: **﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفروعها فى السماء﴾** يقول: «ويقال: ما معنى وفرعها فى السماء؟ الجواب: عال نحو السماء وهذا مبالغة فى الرفعة»، والأصل سافل والفرع عال، إلا أنه من الأصل يوصل إلى الفرع[1]. وهذا ضرب من المبالغة لا نستطيع إدخاله فى أى من الأضرب الستة التى ذكرها فى «النكت».

وعند تفسيره لقوله تعالى: **﴿ألم يروا إلى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن إلا الله إن فى ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾** يقول: «ولم قيل: ما يمسكهن إلا الله وهى تستمسك بالقدرة التى أعطاها الله تعالى؟ الجواب: مبالغة فى الصفة بأن الله عزوجل يمسكها بالهواء الذى تتصرف فيه، لظهور أن بالهواء تستمسك عن السقوط، وأن الغرض فى ذلك التسخير ما سخر لها»[2] وهذه المبالغة يمكن إدخالها فى الضرب الرابع، وهو إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر، فهنا أسندت الآية إمساك الطير المسخرة فى جو السماء إلى الله سبحانه وتعالى، والطير عند الرمانى تستمسك بالقدرة التى أعطاها الله إياها والإسناد إلى الله هنا للمبالغة.

وهذه من مسائل الكلام التى يشتد حولها الخلاف بين الفرق الإسلامية المختلفة، فمنهم من يرى أن الله يمسكها كما أخبر عن نفسه إمساكاً لا نعلم حقيقته وإن كنا مطالبين بالإيمان به، وهؤلاء هم السلف الذى لا يلجأون إلى التأويل. ومنهم من يرى أن الله يمسكها بقدرته، ومنهم من يرى أن فى الطير قدرة منحها الله تعالى إياها تستمسك بها فى جو السماء، وأنها تتصرف بهذه القدرة بحرية واختيار، وهذا هو مذهب المعتزلة الذى يؤمن به الرمانى.

وعند تفسيره لقوله تعالى: **﴿ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البحر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾** يرى أن تكريم الله لبنى آدم بانفاقه عليهم، أى عاملهم معاملة المكرم بالنعمة على المبالغة فى الصفة، ذلك أن منهم المؤمن والكافر[3]. والذى يستحق التكريم

(٢،١) الجامع لعلم القرآن جـ١٢. (٣) السابق جـ١٢.

من الله هو المؤمن فقط، أما الكافر فلا، فكيف عبر عن فريق المؤمنين بقوله «بنى آدم» ؟ إن ذلك للمبالغة فى الصفة، وهذا وضع الصيغة العامة فى موضع الخاصة وهو الضرب الثانى من المبالغة.

وبهذا ندرك أن الرمانى لم يتوقف بالمبالغة عندما ذكره فى «النكت»، وأن دلالة المبالغة عنده أوسع مما ذكره هناك، وأن الممارسة التطبيقية هى التى تكشف عن ذلك.

البيـــان

البيان قبل الرمانى:

البيان أمر معروف للعرب منذ قديم الزمان، فلقد تداولوا اسمه فيما بينهم، وتعارفوا عليه، وإن لم يحددوا مدلوله العلمى، وفى القرآن الكريم والحديث الشريف أكثر من إشارة إلى البيان.

ففى القرآن الكريم: **﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾** **﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان﴾**.

وفى الحديث: «إن من البيان لسحراً، وإن من الشعر لحكمة».

لذلك عرف هذا المصطلح عند الرعيل الأول من علماء العربية.

فلقد حاولوا أن يلقوا عليه الضوء وأن يقتربوا به من التحديد العلمى، وربما كان أقدم حديث علمى عن البيان ما أورده الجاحظ مرويا عن جعفر بن يحيى البرمكى (المتوفى سنة ١٨٧ هـ)، يقول الجاحظ: وقال ثمامة: قلت لجعفر بن يحيى: ما البيان؟ قال: أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلى عن مغزاك، وتخرجه عن الشركة، ولا تستعين عليه بالفكرة، والذى لابد من أن يكون سليما من التكلف، بعيدا من الصنعة، برئيا من التعقيد. غنيا عن التأويل، وهذا هو تأويل قول الأصمعى: البليغ من طبق المفصل وأغناك عن المفسر»[1].

والجاحظ حينما أورد هذا التعريف كان مشغولا بالبيان، حتى جعله عنوانا لموسوعيته الضخمة «البيان والتبيين» ولقد تحدث الجاحظ حديثا طويلا

(١) البيان والتبيين جـ١ ص١٠٦.

عن البيان، بما يعنى عنده الكشف والإيضاح والفهم والإفهام، يقول: «البيان: اسم جامع لكل شئ كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير؛ حتى يفضى السامع على حقيقته، ويهجم على محصوله، كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أى جنس كان ذلك الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التى إليها يجرى القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأى شئ بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان فى ذلك الموضع».

ويقول: «وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار الخفى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح وكانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفى هو البيان الذى سمعت الله عزوجل يمدحه ويدعو إليه ويحث عليه، بذلك نطق القرآن وبذلك تفاخرت العرب وتفاضلت أصناف العجم[1] فهنا دلالتان لمعنى «البيان» عند الجاحظ:

عامة: وهى ما يدل عليها بقوله: فبأى شئ بلغت الفهم والإفهام، وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان فى ذلك المعنى.

وخاصة: وهى ما يدل عليها قوله: «والدلالة الظاهرة على المعنى الخفى هو البيان الذى سمعت الله عزوجل يمدحه ويدعو إليه ويحث عليه.

ويتحدث الجاحظ عن أصناف الدلالات، فيذكر أنها خمسة، لا تزيد ولا تنقص وهى:

اللفظ، والإشارة، والعقد، والخط، والحال التى تسمى نصبة.

والنصبة هى الحال الدالة التى تقوم مقام تلك الأصناف(٢).

ويفصل الجاحظ القول فى هذه الدلالات واحدة واحدة، ثم يعقد باباً كاملا لحسن البيان، يذكر فيه مختارات من كلام العرب شعرا ونثرا(٣).

ثم جاء ابن وهب فعقد بابا ذكر فيه وجوه البيان قال فيه: «والبيان على أربعة أوجه: فمنه بيان الأشياء بدواتها، وإن لم تبن بلغاتها، ومنه البيان الذى يحصل فى القلب عند إعمال الفكرة واللب، ومنه البيان الذى هو نطق

(١) السابق جـ١ ص٧٥، ٧٦.
(٢) السابق جـ١ ص٧٦، الحيوان جـ١ ص٤٥.
(٣) السابق جـ١ ص٢١٣- ٢١٧.

باللسان،ومنه البيان بالكتاب الذى يبلغ من حضر أو غاب»[1] وفصل القول فى كل وجه من هذه الوجوه بعد ذلك تفصيلا كافيا، ولو نظرنا إلى هذه الأوجه الأربعة لرأيناها قريبة الصلة بما ذكره الجاحظ، فإن النصبة عند الجاحظ هى بيان الاعتبار، ويمكن أن يدخل فيها بيان الاعتقاد؛ لأنه ثمرة بيان الاعتبار ونتيجته فى القلب، ودلالة اللفظ هى البيان الثالث، ودلالة الخط هى البيان الرابع[2].

هذا هو الحديث الذى سبق به الرمانى عن البيان فما هو دور الرمانى فيه؟

البيان عند الرماني:

إن الرمانى يحاول أن يحدد البيان ويعرفه تعريفا عليما فى غير موطن من كتبه.

فى النكت:

يعرف الرمانى البيان بقوله: والبيان: هو الإحضار لما يظهر به تمييز الشئ من غيره فى الإدراك.

وهذا التعريف لم يذكره أحد قبل الرمانى -فيما أعلم- بل إن الرمانى نفسه لا يلتزم فى باب البيان بتعريف واحد، ولكنه يذكر عددا من التعريفات؛ محاولا الاقتراب به من أفق الوضوح والتحديد، وسنورد تعريفاته الأخرى للبيان فى حينها.

ثم يقول: «والبيان على أربعة أقسام: كلام وحال وإشارة وعلامة» وهو هنا يكشف عن تأثره بالجاحظ وسيره فى طريقه، إلا أن الجاحظ هناك يتحدث عن هذه الأشياء من حيث هى، أصناف الدلالات على المعانى، كما أنه لا يفرق بين البيان بمعناه العام وبين الدلالة، والرمانى هنا يذكرها على أنها أقسام للبيان، فكأنه يرى ما يراه الجاحظ من تساوى البيان بمعناه العام وأصناف الدلالة.

وعلى هذا فإن الحكم الذى أطلقه الدكتور/ عبد القادر حسين من أن الرمانى يفرق بين البيان والدلالة، وذلك على خلاف الجاحظ الذى لا يفرق

(١) نقد النثر ص٩. (٢) مصطلحات بلاغية ص٧٠.

بينهما، غير دقيق؛ فكيف تكون أقسام البيان عند الرمانى: كلام وحال وإشارة وعلامة، ثم نقول إنه يختلف عن الجاحظ؛ لأنه يفرق بين البيان والدلالة والجاحظ لا يفرق؟!

وإذا قال: إن الرمانى لا يسوى بين الدلالة والبيان لقوله: «وليس يحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام؛ لأن الله قد مدح البيان واعتد به فى آياته الجسام» وهذا يعنى أن الكلام القبيح لا يحسن أن يسمى بيانا، وإن دل على معناه، فهو إذن من أصناف الدلالة، وليس من أقسام البيان؟ إذا قال ذلك، فإنا نقول له: إن الجاحظ قد سبق إلى ذلك وكشف عن البيان الذى مدحه الله بقوله: «والدلالة الظاهرة على المعنى الخفى هو البيان الذى سمعت الله عزوجل يمدحه ويدعو إليه ويحث عليه».

فليس كل بيان إذن ممدوحاً فى القرآن عند الجاحظ، فهما إذن سواء حينما يتحدثان فى البيان بمعنى الدلالة، وحينما يتحدثان عن البيان بالمعنى الخاص، الممدوح فى القرآن، فكيف نقول إنهما مختلفان؟!

وإذا كان الجاحظ قد عد من الدلالات خمسا، فإن الرمانى أسقط منها واحدة، تلك هى البيان بالعقد، ولا ندرى سببا لإهماله إياه مادام قد رضى لنفسه أن يسلك طريق الجاحظ فى هذا الموضوع، وإذا كان الجاحظ قد عنى بكل قسم من أقسام الدلالة، وشرحه، وحلله، وكشف مبهمه، وجلا غامضه، فإن الرمانى لم يفعل ذلك، وإنما أهمل ماعدا الكلام، وهو القسم الأول من أقسام البيان، وخصه وحده بالحديث، وفصل القول فيه، فقال: «والكلام على وجهين: كلام يظهر به تميز الشئ من غيره فهو بيان، وكلام لا يظهر به تميز الشئ من غيره فليس ببيان؛ كالكلام المخلط والمحال، الذى لا يفهم به معنى»، وإذن فليس كل كلام بياناً؛ لأن من الكلام ما لا فائدة فيه؛ لأنه لا يظهر به معنى، ولا يتميز به أمر عن غيره، فكيف يكون هذا بيانا، والبيان حتى فى دلالاته العامة إنما هو الفهم والإفهام، وإذن فلابد أن يخرج هذا الكلام من البيان، ويبقى بعد ذلك الضرب الأول، وهو ما تظهر به فائدة، أو ما يظهر به ميز الشئ من غيره.

وهذا أيضا ينقسم إلى قسمين: منه ما يحسن أن يطلق عليه اسم البيان،

ومنه ما لا يحسن أن يطلق عليه هذا الاسم، قول: «وليس كل بيان يفهم المراد فهو حسن، من قبل أنه قد يكون على عى وفساد، كقول السوادى وقد سئل عن أتان معه، فقيل له: ما تصنع بها؟ فقال: أحبلها وتولد لى، فهذا كلام قبيح فاسد، وإن فهم به المراد، وأبان عن معنى الجواب. وكذلك ما يحكى عن باقل، والعرب تضرب المثل به فى العى فتقول: «أعيى من باقل وأبين من سحبان وائل»، فبلغ من عيه أنه سئل عن ظبية كانت معه: بكم اشتراها؟ فأراد أن يقول بأحد عشر، فأخرج لسانه، وفرج عشر أصابعه، فأفلتت الظبية من يده، فهذا وإن كان قد أكد للإفهام فهو أبعد الناس من حسن البيان» وإذن فإن الكلام الفاسد لا يوصف بحسن البيان حتى وإن أبان عن المراد، وكشف عن الغرض، وأكد المعنى للإفهام، كما فعل باقل، وإن كان لا يضن عليه باسم البيان، لأنه أبان عن الغرض وكشف عن المراد.

وكلام الرمانى بعد ذلك: ليس يحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام» يعنى أن ما قبح من الكلام يقبح أن يطلق عليه اسم البيان، والبيان الذى يتحدث عنه الرمانى هنا هو البيان الممدوح فى القرآن، والبيان بهذا المعنى هو الذى يفترق عن الدلالة، لا البيان الذى ذكره الرمانى فى صدر هذا الباب، وهو البيان بمعنى الدلالة، والذى قسمه إلى أربعة أقسام.

ولكن الرمانى يستدرك على قوله السابق: «وليس يحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام» بقوله «ولكن إذا قيد ما يدل على أنه يعنى به إفهام المراد جاز، يعنى أنه يجوز أن يطلق اسم «بيان» على الكلام القبيح الدال على المراد، إذا قيد اسم البيان بما يفيد: أن البيان هو إفهام المراد، أى يجوز أن يطلق على هذا الكلام اسم البيان، إذا كان المقصود من هذا الاسم هو معناه الأول المساوى لمعنى الدلالة، فبهذا وحده يجوز أن يطلق على الكلام القبيح اسم البيان، وهذا دليل على أن البيان له ثلاثة معان عند الرمانى:

الأول: هو ما يرادف الدلالة.

الثانى: ما يراد به تمييز الشئ من غيره، وهو الكلام المفيد؛ حسنا كان أو قبيحا.

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٠.

(٢) السابق جـ١٢.

والثالث: هو ما يعنى به النمط العالى من التعبير، وهذا هو البيان الممدوح فى القرآن.

ثم ينتقل الرمانى بعد ذلك إلى مرحلة أخرى، هى حسن البيان، فيرى أنه على مراتب، وأن أعلاها فى البيان هو «ما جمع أسباب الحسن فى العبارة؛ من تعديل النظم؛ حتى يحسن فى السمع، ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتى على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة». وواضح أن الرمانى يرى أن أعلى مراتب البيان ما جمع أسباب الحسن، وأن أسباب الحسن فى العبارة هى فى تعديل النظم، وأن تعديل النظم يترتب عليه الحسن فى السمع، والسهولة على اللسان، وتقبل النفس له، ويترتب على تعديل النظم أيضا أن يأتى على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة.

هذا هو ما يمكن أن يفهم من عبارة الرمانى، ولست أدرى لم فهم الدكتور/ السيد حجاب أنه لابد من تحقق الخصائص الآتية عند الرمانى لعلو مرتبة البيان حسن الموقع فى السمع، والخفة على اللسان، وحسن التقبل فى النفس، وأن يكون المقال على قدر المقام(١).

فجعل بذلك النتيجة سببا والسبب نتيجة.

وإذا ذهب الرمانى إلى أن تعديل النظم هو الذى تترتب عليه كل هذه الأمور، وهو الذى يجعل البيان فى المرتبة العليا، فهل فصل القول فى هذا النظم حتى نقف مثله على حقيقة أمره؟

الواقع أن الرمانى لم يتحدث عن النظم فى النكت، ولكن مادام يجعله فى مثل هذه الأهمية، وأن تعديله يجعل التعبير فى المرتبة العليا من البيان، فلابد أن تكون لديه فكرة واضحة عنه؛ حتى يكون لحكمه هذا أساس راسخ.

ودليلنا على أن الرمانى كانت لديه فكرة عن النظم كافية، هو ما نقله عنه ابن رشيق فى باب «البلاغة» فى «العمدة»، وهو النص الذى نقلناه فى فصل البلاغة عند الرمانى، يقول: «قال أبو الحسن على بن عيسى الرمانى: أصل البلاغة الطبع، ولها مع ذلك آلات تعين عليها، وتوصل للقوة فيها، وتكون ميزانا لها، وفاصلة بينها وبين غيرها، وهى ثمانية أضرب: الإيجاز،

(١) منهج البحث البلاغي ص٢٥.

والاستعارة، والتشبيه، والبيان، والنظم، والتصرف، والمشاكلة، والمثل»[1].

فجعل النظم ضربا من أضرب البلاغة التى تعين عليها، ولكن أين قال هذا؟ وماذا قال فيه؟ وما فكرته عن النظم؟ وهل هو قسيم للأضرب الثمانية؟ أم هل هو بمثابة الباب الذى له صفة العموم، بحيث تنطوى هذه الأضرب كلها تحت لوائه؟ هذه أسئلة لا نعرف الإجابة عنها؛ لأن ما بقى من تراث الرمانى لا يساعدنا على ذلك.

وعلى الرغم من أن ابن رشيق أشار بعد ذكر هذه الأضرب الثمانية إلى أن كل واحد منها سيأتى فى مكانه، وأنه عقد بابا للنظم[2]. تحدث فيه حديثا موسعا عنه، واستعان فيه بالجاحظ، إلا أنا لا ندعى أن فكرة ابن رشيق عن النظم التى وضحها فى العمدة هى فكرة الرمانى نفسها، ولذلك كله فنحن لا نستطيع أن نحكم للرمانى أو عليه فيما يتعلق برأيه فى «النظم»، مادمنا لا نعرف فكرته عنه، ولذلك فإن حكم الدكتور: السيد حجاب عنه غير دقيق حينما قال: «لكن على الرغم من كل ذلك فإن حديث الرمانى عن النظم يعتبر أقرب إلى اللمحة الدالة، والإشارة العابرة منه إلى النظرة التى يدور فى فلكها البحث»[3].

ثم يتحدث الرمانى عن البيان وبم يكون، فهو لا يخلو من أن يكون باسم أو صفة أو تأليف من غير اسم للمعنى أو صفة.

فمثال ما يكون البيان فيه من غير اسم ولا صفة قولنا: غلام زيد، فذا التأليف يدل على الملك من غير ذكر له باسم أو صفة، فإن قولنا: غلام زيد يستوى فى الدلالة والفائدة مع قولنا: غلام صاحبه زيد، أو غلام يملكه زيد؛ لأن هذا التركيب الإضافى يعطينا هذه الفائدة بعينها، ودلالة الاشتقاق تتساوى مع هذا التركيب فى أنها بيان من غير ذكر اسم ولا صفة، فقولنا: قاتل، تدل على أن هناك مقتولا، وعلى أن هناك قتلا، من غير ذكر اسم له أو صفة، ولكن هذا البيان يكون بطريقة التضمين، ثم يعقب الرمانى ذلك بقوله: «ودلالة الأسماء والصفات متناهية، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية» ومعنى هذا أن البيان كسابقيه: التصريف والتضمين، يمكن أن يكون فى المفردات أو

(١) العمدة جـ١ ص٢٤٣. (٢) منهج البحث البلاغى ص٢٦ (٣) المرجع نفسه.

ما هو فى حكمها؛ كالمضاف والمضاف إليه، والصلة والموصول، وما جرى مجراها؛ لأن هذا كله بمنزلة المفرد، ويمكن أيضا أن يكون فى التأليف، فما كان فى المفردات وما فى حكمها سواء كان تصريفا أم تضمينا أم بيانا لا يقوم به التحدى ولا ينعقد عليه الإعجاز، وأن الذى يقوم به التحدى والإعجاز هو القسم الثانى من الأبواب الثلاثة، وهو ما يتعلق بالتأليف؛ لأن ذلك هو الذى تتفاوت فيه أقدار الكلام، وتظهر فيه طبقات البلاغة.

وإذا كان قد صرح بالتقسيم فى «التصريف» و«التضمين» فإنه لم يصرح به هنا، ولكن كلامه يستلزمه، أما ما ذهب إليه الرمانى من أن دلالة الأسماء والصفات متناهية، ودلالة التأليف غير متناهية؛ فإنه قد اقتفى فيه أثر الجاحظ حينما قال إن «المعانى مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعانى مقصورة ممدودة ومحصلة محدودة»[1].

فمادامت المعانى غير متناهية، وأسماء المعانى محصورة محدودة، فإن وسيلة إظهار هذه المعانى هو التأليف، وبذلك يكون التأليف أيضا غير متناه كالمعانى تماما.

على أن القضية ليست محل اتفاق بين العلماء، يقول الباقلانى موضحا ذلك: «فأما الكلام فى أن التأليف هل له نهاية؟ فقد اختلف المخالفون من المتكلمين فيه: فمنهم من قال: ليس لذلك نهاية كالعدد، فلا يمكن أن يقال: إنه لا يتأتى قول قصيدة إلا وقد قيلت من قبل، ومنهم من قال إن ما جرت به العادة فله نهاية، وما لم تجربه العادة فلا يمكن أن تعلم نهاية المرتبة فيه»[2].

والرأى الأول الذى لم يشأ الباقلانى أن يسنده إلى صاحبه هو رأى الرمانى صراحة فى النكت. ومهما كان الخلاف بين هذين الرأيين، فإن النتيجة واحدة، وهى أن القرآن معجز ببيانه، فأصحاب الرأى الثانى يقولون: «وقد بينا أن على أصولنا قد تقرر لكلامنا ونظمنا حد فى العادة، ولا سبيل إلى تجاوزه، ولا يقدر عليه، فإن القرآن خرق العادة فزاد عليها»[3].

(١) البيان والتبيين جـ١ ص٧٦.
(٢) إعجاز القرآن ص٢٩٦- ٢٩٧.
(٣) السابق ص٢٩٧.

وأما الرمانى صاحب الرأى الأول فيقول بعد أن ذكر أن دلالة التأليف لا نهاية لها، ولهذا صح التحدى فيها بالمعارضة؛ لتظهر المعجزة: «ولو قال قائل قد انتهى تأليف الشعر، حتى لا يمكن أحد أن يأتى بقصيدة إلا وقد قيلت فيما قيل لكان ذلك باطلا، لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية، كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها، لا يمكن أن يزاد عليه[1].

فالهدف من الرأيين واحد، وإن كانت الوسيلة مختلفة فى الوصول إلى ذلك الهدف، على أننا نستطيع أن نقرب ما بين الرأيين.

فالرمانى أطلق القول فيما ذهب إليه من أن دلالة التأليف غير متناهية، والرأى الآخر وهو رأى الأشاعرة- قيدتنا هى دلالة التأليف فيما جرت به العادة، وأما ما لم تجربه عادة فلا نهاية له، والقرآن لم تجربه عادة فلا نهاية له.

والرمانى يجعل من وجوه الإعجاز السبعة: نقض العادة، وفسر ذلك بأن العادة، كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة، كالشعر، والخطب، والرسائل، فجاء القرآن بطريقة مختلفة، تفوق فى البيان كل هذه الطرائق التعبيرية المعروفة، فإذا فسرنا دلالة التأليف بالدلالة البلاغية، أى بمنزلتها فى البلاغة، لاتفق الرأيان تماما، فالقرآن عند الرمانى فى الطبقة العليا من البلاغة، وما سواه من ألوان البيان فى الطبقة الوسطى، وإذن فدلالة التأليف البلاغية متناهية فيما جرت به العادة؛ لأنها لا تتعدى حدود الطبقة الوسطى من البلاغة، وغير متناهية فيما لم تجربه عادة وهو القرآن.

لأن القرآن مطروح على الأجيال فى مختلف العصور، ويستطيع المتأخر أن يكتشف فيه وجها من وجوه البلاغة لم يكتشفه سابقه، كما سبق فى القسم الثانى من التضمين، الذى جعله الرمانى خاصا بالقرآن الكريم، فعلى كلا الرأيين القرآن خارق للعادة، ودلالته التأليفية لا نهاية لها، وما جرت به العادة من التأليف له نهاية، إذا التزمنا بالقيمة البلاغية للدلالة التأليفية عند الرمانى.

ثم يتناول الرمانى بعد ذلك البيان القرآنى، ويتوقف عند بعض الآيات؛ مبينا ما فيها من البيان العجيب، وما يوجبه هذا البيان مما يعود على الإنسان المؤمن بالفائدة والموعظة، ولقد بلغت هذه الآيات تسع عشرة آية، ودارت

(١) ثلاث رسائل ص١٠٧.

أغراضها حول التحذير من التفريط، والتعبد، والإذلال، والترغيب.

فمن ذلك: ﴿أفنضرب عنكم الذكر صفحا أن كنتم قوما مسرفين﴾ ﴿وكذلك ما أتى الذين من قلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون أتواصوا به بل هم قوم طاغون﴾ ﴿هذه جهنم التى يكذب بها المجرمون﴾ وكان يعقب على كل آية من هذه الآيات بقوله: «فهذا أشد ما يكون من التقريع» وزاد فى تعقيبه على الآية الوسطى: «من أجل التمادى فى الأباطيل».

ومن ذلك أيضا ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم فى العذاب مشتركون﴾ ﴿وترى الظالمين لما رأوا العذاب يقولون هل إلى مرد من سبيل﴾ وكان يعقب بقوله: «فهذا أعظم ما يكون من التحسير، أو هذا أشد ما يكون من التحسير».

ويبرز مذهبه فى الاعتزال عند قوله تعالى: ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾. فيقول: «وهذا أول دليل على العدل، من حيث لم يقتطعوا مما يتخلصون به من ضرر الجرم ولا كانت قبائحهم على طريق الجبر.

وعلى هذا فإن البيان ليس قسيما لأبواب البلاغة العشرة، لأنه يوجد فى كل تعبير مفيد، وإن كانت درجاته مختلفة، وأعلى درجاته القرآن الكريم.

هذا هو حديث الرمانى عن البيان فى «النكت» فهل هذا هو كل ما عنده؟

ابن رشيق يضيف:

ينقل ابن رشيق عن الرمانى تعريفا للبيان فيقول: «قال أبو الحسن فى البيان: هو إحضار المعنى للنفس بسرعة إدراك، وقيل ذلك لئلا يلتبس بالدلالة، لأنها إحضار المعنى للنفس وإن كان بإبطاء.

وقال: البيان: الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس من غير عقلة، وإنما قيل ذلك لأنه قد يأتى التعقيد فى الكلام الذى يدل ولا يستحق اسم الكلام»[1].

ولعل قول الرمانى الذى أعقب به التعريف الأول هو الذى أوحى إلى

(١) العمدة جـ١ ص٢٥٤.

الدكتور/ عبد القادر حسين بما ذهب إليه من أن الرمانى يفرق بين البيان والدلالة على عكس الجاحظ الذى لا يفرق بينهما، ولقد بسطنا الرد عليه منذ قليل.

ونحن لا نرى تناقضا بين ما ذكره الرمانى فى «النكت» وبين ما نقله عنه ابن رشيق هنا؛ لأن البيان فى «النكت» لا يطلقه الرمانى بمعنى واحد، فهو أولا يطلقه بمعنى الدلالة، وهو البيان الذى عرفه هناك، وقسمه إلى الأقسام الأربعة.

وهو ثانيا يطلقه بما يراد به تميز الشئ من غيره، وهو الكلام المفيد، احترازا من الكلام المخلط والمحال، الذى لا يفهم منه شئ، ونحن نرى أن التعريف الذى نقله عنه ابن رشيق إنما يعنى هذا البيان، لا البيان الأول الذى يرادف الدلالة.

وهو ثالثا يطلقه على الكلام الصحيح الحسن، وهو البيان الذى مدحه الله عزوجل، حتى يخرج الكلام القبيح الفاسد، حتى وإن أفاد فائدة فيها زيادة تأكيد، وهذا معنى ما نقله عنه ابن رشيق بعد التعريف الثانى «وإنما قيل ذلك لأنه قد يأتى التعقيد فى الكلام الذى يدل ولا يستحق اسم الكلام، وإذن فلا مناقضة بين ما ذكره الرمانى فى «النكت» وبين ما نقله عنه ابن رشيق.

وأبو هلال يضيف:

وكما نقل ابن رشيق نقل أبو هلال العسكرى فى كتابه «الفروق فى اللغة» عن الرمانى صراحة «الفرق بين البيان والفائدة» قال: «الفرق بين البيان والفائدة: قال على بن عيسى: ما ذكر ليعرف به غيره فهو البيان، كقولك غلام زيد، وإنما ذكر زيد ليعرف به الغلام فهو البيان، وقولك: ضربت زيدا، إنما ذكر ليعرف أن الضرب وقع به فذكر ليعرف به غيره، والفائدة ما ذكر ليعرف فى نفسه، نحو قولك: قام زيد، إنما ذكر «قام» ليعرف أنه وقع القيام»[1].

وهذا كلام لم نعرفه عنه فى غير هذا الموطن، فهو فى تعريفاته الكثيرة للبيان لم يذكر أنه الذى يذكر ليعرف به غيره قط، والمثال التوضيحى الذى

(١) الفروق في اللغة ص٥٢.

ذكره هنا وهو «غلام زيد» كان قد ذكره فى «النكت» ليوضح به البيان الذى يحدث بالتأليف من غير اسم للمعنى أو صفة، والبيان الذى استخلصه هناك من هذا المثال هو «الملك»[1] أما هنا فإنه ذكر كلاما مختلفا، فالذى يذكر ليعرف به غيره يعد بيانا، أى ما ذكر ليتوصل به إلى معرفة غيره فيكون هو كالواسطة، أما هو فغير مقصود بالمعرفة، أما الذى يذكر ليعرف هو لا ليتوصل به إلى غيره فهو «الفائدة».

وهذا ضرب من الفروق لم نعرف أحدا سبق الرمانى إليه.

ولا يتوقف الرمانى عند هذا الحد، ولكنه يضيف فى هذه المسئلة زيادات على البيان والفائدة، فهناك معتمد البيان، ومعتمد الفائدة، والزيادة فى البيان، والزيادة فى الفائدة، يقول: «وأما معتمد البيان فهو الذى لا يصح الكلام إلا به نحو قولك: ذهب زيد، فزيد معتمد الفائدة، ومعتمد البيان[2].

ومعنى هذا أن ما يسميه النحاة «عمدة الكلام» يطلق الرمانى عليه «معتمد البيان أو معتمد الفائدة».

فإذا ذكر غيره ليتوصل به إلى معرفة هذا العمدة فهو معتمد البيان.

وإذا ذكر غيره ليعرف فى نفسه فهو «معتمد الفائدة»، وعلى أى الحالين فإن الكلام لا يصح بدونه، يقول: «وأما الزيادة فى البيان فهو البيان الذى يصح الكلام دونه، وكذلك الزيادة فى الفائدة هى التى يصح الكلام دونها، نحو الحال فى قولك: مر زيد ضاحكا، والبيان فى قولك: أعطيت زيدا درهما، فعلى هذا يجرى البيان والفائدة ومعتمد الفائد... الخ[3].

وهذا كلام أشبه بكلام النحاة منه بكلام علماء البلاغة، الذين لا يحكمون هذه الأحكام المطلقة من غير أن يكون المعنى والغرض هو الحكم، فإذا كان الغرض لا يتم إلا بذكر المفعول فلابد من ذكر المفعول، وإذا كان حذف الحال أو التمييز أو ما شئت مما يسميه النحاة «فضلة» سيؤثر فى تمام الغرض وكمال الفائدة فإن حذفها حينئذ يذهب ببلاغة التعبير، ويتحتم ذكرها بلاغيا؛ لأن المعنى حينئذ لا يتم إلا بذكرها.

(١) ثلاث رسائل ص١٠٧.
(٢) الفروق في اللغة ص٥٢.
(٣) السابق ص٥٢- ٥٣.

أما أن يكون الحال أو التمييز أو المفعول مثلا فضلة، أو ما يسميه الرماني زيادة في البيان، أو زيادة في الفائدة، فهذا أبعد ما يكون عن المعالجة البلاغية للأساليب الأدبية.

وأنا أظن أن أبا هلال نقل هذا الكلام عن تفسيره، فهو كتاب أولع فيه الرماني بمثل هذه الفروق، وقد وقفنا على بعضهما في هذا البحث، وتفسيره يغلب عليه الطابع النحوي، وإذن فكلامه في هذه الفروق كلام نحوي.

وإن لم يكن نقله عن التفسير فلا شك أنه نقله عن كتاب من كتبه النحوية العديدة، ولا أظن أن مثل هذا الكلام يمكن أن يوجد في كتاب من كتبه البلاغية، على أن للرماني هنا ولعا بالأسماء والمصطلحات، فهو يكثر منها، ويتفنن في تشقيقها وتشعيبها، فهناك بيان، ومعتمد بيان، وزيادة بيان، وهناك فائدة، ومعتمد فائدة، وزيادة فائدة، وقد تتردد العبارة الواحدة بين البيان ومعتمده، وبين الفائدة ومعتمدها، والحال أن كلمات العبارة لا تزيد على كلمتين فقط.

ولا شك أن هذا الأسلوب الذي لم نعهده عنه في الدراسة البلاغية فيه من الإرهاق أكثر مما فيه من الفائدة، وربما كان هذا الأسلوب هو الذي جعل الشكوى تكثر منه وتتردد على ألسنة معاصريه من الطلاب والعلماء على السواء، حتى شارك في نقلها إلينا أحد كبار تلاميذه وهو أبو حيان التوحيدي.

ولقد نقل أبو هلال العسكري في الكتاب نفسه فرقا بين البيان والهدى عن الرماني، قال «الفرق بين البيان والهدى، أن البيان في الحقيقة إظهار المعنى للنفس كائنا ما كان، فهو في الحقيقة من قبيل القول، والهدى بيان طريق الرشاد ليسلك دون طريق الغي، هذا إذا أطلق، فإذا قيد استعمل في غيره فقيل هدى إلى النار وغيرها(١).

وحديث الرماني هنا عن البيان إنما هو حديث في مرحلته القولية، لأنه هنا لا يعطي معنى الدلالة، فالرماني صرح أنه من قبل القول، وإذن فكل أقسام البيان الأخرى لا ترد هنا على الإطلاق، وهذا يؤيد ما نذهب إليه من

(١) السابق ص٢٠٤.

أن الرمانى لا يتحدث عن البيان بإطلاق واحد، ولكن يتحدث عنه بإطلاقات متعددة تعرضت لها منذ قليل، وبينت المراحل التى يمر بها مصطلح بيان عنده، حتى يستقر عند القول المفيد الحسن، وهذا بدوره ينقسم إلى مراتب وطبقات، وأعلى هذه الطبقات للقرآن خاصة.

أما الهدى فإنه هداية وإرشاد إلى الطريق السليم، إذا أطلقنا الهدى بمفهومه الإسلامى، أما إذا أطلقناه بمفهومه اللغوى فإن دلالته حينئذ تكون أعم كما قال.

ومما يذكر أن أبا هلال العسكرى نقل هذا النص عن الجزء العاشر من تفسير الرمانى وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين**﴾ ولقد حدث اضطراب وبتر لأصل العبارة فى تفسيره ولهذا فضلنا أن ننقلها هنا عن كتاب «الفروق فى اللغة» لأنها صحيحة مستقيمة.

البيان في تفسيره:

أما فى تفسيره فقد فرق بين البيان والإبانة، وبين البيان والكلام، وبين التبيين والتمييز، وبين البيان والبرهان، وكأنى به فى هذه المحاولات الدائبة يحاول أن يصل بالبيان إلى وضوح وتحديد يجعله كالشمس فى رابعة النهار.

ففى أول سورة الحجر وهو يفسر قوله تعالى: ﴿**الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين**﴾ يقول: «ويقال: ما الإبانة؟ الجواب: إظهار المعنى بما يفصله من غيره، والبيان ظهور المعنى للنفس بما يميزه عن غيره؛ لأن معنى أبانه منه فصله منه»[1].

وإذا طبقنا تعريف الرمانى هنا على ما ذكره فى «النكت» وعلى ما نقله عنه ابن رشيق وجدنا أن التعريف الذى ذكره هناك ليس للبيان وإنما هو للإبانة، بغض النظر عن اختلاف كلمة «إحضار» التى ذكرها فى «النكت» و«العمدة» عن كلمة «إظهار» التى وردت فى التفسير، وكأنى بالرمانى فى تفسيره يحاول أن يعطى للكلمات مدلولاتها الدقيقة، ويبدو أنه وهو يفسر كتاب الله قد تأثر به فى تناوله الكلمات فى دقة وإحكام، غير أن الرمانى لا يلتزم بهذه التفرقة الصارمة عندما يتعرض للبيان فى مواطن أخرى من تفسيره، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فانتقمنا منهم وإنهما لبإمام مبين**﴾ يقول «ويقال:

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٢.

ما البيان؟ الجواب: إظهار المعنى للنفس بما يمكن فيه الاعتقاد، والمعنى فى هذا معنى الكلام، ولا يخلو من أن يكون معنى المفرد أو معنى الجملة[1].

فها هو ذا يعود إلى طريقته الأولى فى التعريف، وينسى أنه فرق بين البيان والإبانة، فى أول هذه السورة، وهو هنا يعرف البيان تعريفا يبدو للوهلة الأولى جديدا، لكن عند التحقيق لا نرى فيه أى جديد؛ لأنه قد تحدث عن البيان حتى يتميز الشئ من غيره. أو حتى تدركه النفس من غير عقلة كما فى «العمدة»، والتمييز والإدراك مرحلتان سابقتان على الاعتقاد ومهيئتان له، فالمعنى إذا تميز عن غيره، وإذا أدركته النفس أصبح مهيئاً للاعتقاد، ثم يقول: «والمعنى فى هذا معنى الكلام» ومعنى هذا أنه ينفى البيان عن كل إظهار للمعنى يجئ من غير الكلام، وهذه هى المرحلة الثانية أو الثالثة من إطلاقات البيان فى «النكت»، وهى المراحل التى لا يرادف فيها البيان معنى الدلالة، وقوله: «ولا يخلو الكلام من أن يكون معنى المفرد أو معنى الجملة» قد سبق له الحديث فيه بإفاضة فى «النكت» حينما قال: «والبيان» فى الكلام لا يخلو من أن يكون باسم أو صفة، أو تأليف من غير اسم للمعنى أو صفة.. ودلالة الاشتقاق كدلالة التأليف فى أنه من غير اسم للمعنى أو صفة[2].

ويتحدث الرمانى فى موطن آخر من تفسيره عن المرحلة الثانية: من مراحل إطلاقات البيان، وهى إطلاق البيان على الكلام المفيد، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين**﴾ يقول: «ويقال: ما الفرق بين البيان والكلام؟ الجواب: إن البيان يظهر به المعنى حتى يمكن تمييزه مما خالفه وقد لا يظهر فى الكلام معنى إذا أجرى مجرى الهذيان[3].

وهذا يعنى أن الكلام قد يكون بيانا وقد لا يكون، فإذا أفاد معنى فهو بيان، وإلا فهو أبعد ما يكون عن البيان، إلا أن الرمانى سرعان ما يعود بالبيان إلى معناه العام، وهو المعنى الذى يرادف به الدلالة فيقول بعد الكلام السابق مباشرة «ووجه آخر هو أن البيان قد يكون بالكلام وغيره، من الإشارة والصورة والحاسة ومعنى الصفة[4].

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٢.
(٢) ثلاث رسائل ص١٠٧.
(٣)، (٤) الجامع لعلم القرآن جـ١٢.

ومعنى هذا أن البيان أعم من الكلام المفيد، وهذا أخص منه.

والذى قاله هنا فى الفرق بين الكلام والبيان من أن البيان قد يكون بالكلام وغيره ينطبق أيضا على الفرق بين الكلام والبرهان.

فالبيان قد يكون برهانا وربما لا يكون، ذكر ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون**﴾ قال: «ويقال: لم صار البيان أعم من البرهان؟ الجواب: لأن البيان قد يكون عن المعنى فى نفسه وقد يكون على صحته والبرهان لا يكون إلا على صحته»[1].

وهنا أيضا يفرق بين التبيين والتمييز فيقول: «يقال: ما الفرق بين التبيين والتمييز؟ الجواب: أن التبيين يؤدى إلى العلم بالمعنى منفصلا عن غيره، والتمييز قد يكون من غيره تأدية إلى العلم بالمعنى[2] وهنا أيضا يطلق التبيين بمعنى البيان.

ونخلص من هذا كله إلى أن الرمانى لا يطلق مصطلح «بيان» بمعنى واحد فى كل حين، فإذا أردنا أن نحاسبه على بعض أحكامه فعلينا أن نقف على المدلول المقصود من هذا المصطلح فى هذا المكان، وإلا وقعنا فى الخطأ من حيث لا ندرى.

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٢.

(٢) السابق جـ١٢.

مكانة الرماني في تاريخ البلاغة

لم يكن الرمانى أول فارس ينزل إلى ميدان البحث البلاغى، فلقد سبقه إلى هذه الحلبة رجال لهم منزلتهم ومكانتهم العلمية، وجهودهم التى أثرت البلاغة العربية، وأسهمت فى نموها وتطورها.

ولقد رأينا ونحن نستعرض جهوده فى البلاغة كيف أفاد من نظرات من قبله، وخاصة الجاحظ الذى يعده الكثيرون مؤسس البيان العربى، كما أفاد من جهود الفراء وأبى عبيدة وابن قتيبة وابن المعتز وقدامة، كما صرح بالنقل عن الخليل بن أحمد الفراهيدى.

ولكن الرمانى حينما يقف على جهود السابقين ويستوعبها ويحسن فقهها، لا يتوقف عندها، ولا يكتفى بها، ولا يجعلها خاتمة المطاف، بل إنه لا يعد هذه الآراء السابقة مهما كانت قيمتها العلمية آراء نهائية لا تقبل المناقشة والجدل ولا تصح مخالفتها، لذلك كان يناقش هذه الآراء مناقشة تثرى البحث العلمى، وإذا كانت هذه المناقشات لم تظهر فى رسالته «النكت» فإن ذلك يعود إلى طبيعة هذه الرسالة، التى بناها على الإيجاز والبعد عن التطويل، ولكن هذه المناقشات ظهرت فى تفسيره، وفى كتاب «الحروف»، ولقد أشرنا إلى شئ من هذا خلال صفحات هذا البحث.

كما أن المصطلحات التى تعورف عليها قبله لم ير أن الالتزام بها أمر واجب، وشريعة محتومة، والخروج عليها أمر منكر، ولقد رأينا كيف أنه لم يلتزم بالعرف السائد حول ما يعرف بأسلوب المشاكلة فأطلق عليه «جناس مزاوجة» ولا أعرف أحدا سبقه إلى هذه التسمية.

كما أن الرمانى استنبط نوعين جديدين من أنواع البلاغة بعد نظر دائب فى أسلوب القرآن الكريم، وهما التصريف والتضمين، فأنا حتى هذه اللحظة لا أعرف أحدا سبقه إليهما، ولقد فصلنا القول فيهما وفى أقسامهما تفصيلا شافيا.

كما يرجع للرمانى الفضل الأول فى المنهج الذى اختطه لدراسة البلاغة، وهو المنهج الأمثل فى نظرى لدراسة الأساليب الأدبية، والكشف عن أسرار الجمال فيها، ذلك المنهج الذى يعتمد على الجمع بين القاعدة

والتطبيق، بحيث يأخذ كل منهما حجمه الحقيقى من البحث.

ولقد رأينا كيف أنه يوجز القول فى أول كل باب من أبواب البلاغة؛ فى تعريفه وقواعده وأقسامه، وتمييز الأقسام بعضها من بعض، حتى لا يلتبس لون بآخر، ولا قسم بغيره. ثم يكثر بعد ذلك من الشواهد القرآنية، باحثا عن أسرار الجمال فيها، معللا للون البلاغى الذى تتضمنه، ولم يشأ الرمانى أن يكتفى بعلة واحد للون البلاغى، يفسر بها بلاغة كل أسلوب يشتمل على هذا اللون، ولكنه راح يبحث فى كل نص بمفرده، عن سر الجمال فيه، وفى الأثر الذى يتركه فى النفس الإنسانية مستعينا بذوقه الشفاف، وحسه المرهف، وخبرته الواسعة بفنون القول، فأضفى على الدرس البلاغى بذلك حيوية وحركة، وأثرى على يديه البحث البلاغى إثراء أفاض على القرون التالية، فاستقى منه العلماء الذين جاءوا من بعده، ونهلوا من فيضه، وارتووا من حياضه؛ لأنهم رأوا فيه موردا عذبا له مذاقه الخاص، وطعمه الشهى، وأسلوبه المميز، ولقد ظهر هذا الأثر فى مؤلفاتهم وبحوثهم وآرائهم ظهورا واضحا.

كما يجب الإشارة إلى أننا حينما نكشف عن جهد الرمانى فى البحوث البلاغية والأثر الذى تركه فإننا سنبنى ذلك على ما بقى من تراثه وهو رسالته «النكت»، وجزاءا تفسيره الباقيان، وبضعة نقول منسوبة إليه هنا وهناك فى كتب المتأخرين، الذين التزموا بالأمانة العلمية، فنسوبوا الآراء إلى أصحابها، ونحن إذا قسمنا هذا بتراثه الذى ضاع فإنه سيدو ضئيلا، وهو على ضالته قد ترك أثرا هائلا يعرفه كل دارس لتاريخ البلاغة.

وإذا كان الباحثون والدارسون قد كشفوا عن أثر الرمانى فيمن جاء بعده بعد أن وقفوا على رسالته «النكت» فما الذى كان يمكن أن يكتشفوه من أثر لو وقفوا على بقية تراثه؟ لاشك أنهم كانوا سيقفون على خير كثير وأثر هائل.

ومهما تحدثنا الآن عن مكانه الرمانى بناء على ما بقى من تراثه فإننا لا نستطيع أن نقول إن هذه هى مكانة الرمانى الحقيقية، ولكن قصارى ما نستطيع أن نقوله إن هذا ما استطعنا أن نقف عليه من أثر الرمانى.

إن الرمانى صاحب أسلوب ومنهج فى دراسة البلاغة العربية، يمكن أن

ينسب إليه، ويعرف به، ذلك الأسلوب وهذا المنهج هو دراسة البلاغة العربية فى صورتها القرآنية، وهذا واضح فى رسالته «النكت»، فالشواهد- على غزارتها- من القرآن، وإذا لجأ إلى غيرها فمن أجل الموازنة بين الأسلوب القرآنى وغيره، حتى نقف على بلاغة القرآن العالية، وسموه البيانى، ولاشك أن الرمانى صاحب فضل كبير فى عقد الموازنات بين أسلوب القرآن وأساليب العرب- شعرا ونثرا؛ لأن ذلك سيساعد إلى حد كبير على معرفة المكانة التى تتربع عليها البلاغة القرآنية، ولم يكن الرمانى ظالما لأساليب العرب، ولا جاحدا فضلها، ولا منكرا عليها بلاغتها، ولا متعمدا لكشف عيوبها، وفضح سوءاتها، ولكنه كان يشهد لأساليب العرب بالبلاغة، ويقر بتفوقها فى البيان، ولكن بيانها وبلاغتها -عند الموازنة بينها وبين أسلوب القرآن- تبدو حائلة باهتة، وهذا أمر طبعى؛ فالقرآن فى الطبقة العليا من البلاغة، وأساليب العرب لا تتعدى الطبقة الوسطى.

بل إن الرمانى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا حينما يقر لبعض الشذرات القليلة بالبلاغة فى طبقتها العليا، وذلك كقول على رضى الله عنه: «قيمة كل امرئ ما يحسن»، ولكن هذه الشذرات -على الرغم من ذلك- لا تصل إلى درجة الإعجاز، وهذا يعنى أن الطبقة العليا من البلاغة لا تتحقق فى غير القرآن الكريم، فى مقدار السورة، أو أطول آية؛ لأنها لو تحققت فى هذا المقدار لأصبح معجزا كالقرآن، وهذا لا يكون. أما ما دون ذلك المقدار فلا إعجاز فيه.

وهذا الأسلوب المنصف إذا قورن بأسلوب معاصره الباقلانى فى معالجة أساليب العرب ظهر الفرق واضحا وجليا؛ لأن الباقلانى حمل على غرر الأدب العربى حملة شعواء وما أبعد الفرق بين الأسلوبين والمنهجين.

كما يرجع للرمانى فضل تقسيم البلاغة إلى ثلاث طبقات، ذلك التقسيم الذى بقى لها حتى اليوم، وأنا لا أعرف أحدا سبق الرمانى إلى هذا التقسيم، ولقد أصر على تطبيقه تطبيقا تاما، وصل به أحيانا إلى درجة التعسف، وحتى بدأ كالمتناقض مع نفسه، ولقد كشفنا عن ذلك فى مكانة من هذا البحث.

كما يرجع له فضل الاعتماد على الذوق فى الوقوف على أسرار التراكيب، فلا يكفى أن نعرف الوجه البلاغى فى النص، ولا تكفى العلة العامة

للوجه البلاغى نسوقها فى كل موطن وفى كل شاهد، ولكن لكل نص من النصوص سره الجمالى الخاص، الذى يجب أن يقف الإنسان عليه بذوقه الخاص، وهذا هو ما فعله فى بسط وإفاضة تستحق الإعجاب والتقدير، وكأنه يدعو من بعده إلى السير فى هذا الطريق وتعميقه؛ لأنه أقوم الطرق لدراسة فنون القول والوقوف على أسرارها.

لكن المتأخرين -إذا استثنينا الإمام عبد القاهر الذى بلغ بالمنهج التحليلى فى معرفة الأسرار البلاغية ذروته- راحوا بدلا من ذلك يأخذون كلام الرمانى بنصه، ويضمنونه كتبهم، وكأن مجرد معرفة هذه الجهود والوقوف عليها والاستعانة بها فى الكتابة والتأليف شرف ما بعده شرف، وإذا كان بعضهم قد تفضل وأشار إلى صاحب هذه الآراء، فإن الكثرة الكاثرة منهم لم تكلف نفسها هذه المهمة، التى تقتضيها الأمانة العلمية، ومهما قيل فى تبرير ذلك فإن هذا أسلوب ضرره مؤكد؛ لأننا بذلك لا نعرف التابع من المتبوع، ولا الفاضل من المفضول، وخاصة حينما يضيع الزمان التراث الأصلى لصاحب هذه الآراء المسلوبة، كما حدث مع الرمانى، ولو أضاع الزمان رسالة «النكت» فيما أضاع لما بقى للرمانى أثر إلا هذه الشذرات المنسوبة إليه، وهى لا تشفى غلة ولا تروى ظمأ، ولا تكشف عن منزلته، ولا تبين عن فضله، ولما عرفنا أن آراه التى لم تنسب إليه تملأ كثيرا من كتب البلاغة والنقد، والدراسات القرآنية فى القرون التالية.

وقد تفضل أكثر من دارس وباحث فكشف عن آثار الرمانى المثبوتة فى كتب المتأخرين، منسوبة إليه أو غير منسوبة، واعتمدوا فى كل ذلك على أن تراثه البلاغى هو ما بسطه فى «النكت»، وعدوا من ذلك كثيرين:

منهم معاصراه أبو هلال العسكرى فى -الصناعتين- والباقلانى فى -إعجاز القرآن-، وفى القرن الخامس الهجرى عدوا ابن سنان الخفاجى فى -سر الفصاحة-، الذى ناقشه فى كثير من آرائه، ولقد كشفت عن ذلك فى موطنه من هذا البحث، وبينت سر ذلك الخلاف بينهما، كما استعنت ببعض ما نقله عن الرمانى منسوبا إليه من غير «النكت» أما علم البلاغة الفذ فإنه لم ينقل عن الرمانى نصوصا كما فعل غيره، ولكنه نمى منهج الرمانى وأثراه، ووصل به إلى ذروته، وكذلك نقل ابن رشيق فى «العمدة» نصوصا عن

الرمانى من غير «النكت» أفادتنى كثيرا فى الكشف عن جهود الرمانى البلاغية. ومن القرن السادس أشار الباحثون إلى تأثر الزمخشرى بالرمانى، ولقد تخبطوا فى الكشف عن هذا التأثر، معتمدين على مقالة ابن تغرى بردى فى -النجوم الزاهرة- ولقد وقفنا عند هذه النقطة طويلا عن الحديث عن تفسيره.

ومن القرن السابع كشفوا عن تأثر السكاكى وابن الأثير، وابن أبى الإصبع المصرى، وهو أكثر الثلاثة نقلا عنه وتأثرا به، ثم جاء بعد ذلك صاحب التلخيص وشراحه فانتفعوا بآرائه فى بعض مسائل البلاغة ونقلوها إلينا حتى وصلت إلى عصرنا الذى نعيش فيه.

ولم يكن أصحاب الدراسات البيانية فقط هم الذين انتفعوا بآراء الرمانى وتأثروا بها، ولكن أصحاب الدراسات القرآنية أيضا انتفعوا بآرائه وتأثروا بها. ومن هؤلاء السيوطى فى كتابيه: «الإتقان» و «معترك الأقران» والزركشى فى كتابه «البرهان فى علوم القرآن».

ولست فى حاجة هنا إلى تكرار ما كشف عنه الباحثون مشكورين فى كتبهم وأبحاثهم ورسائلهم العلمية؛ لأن ذلك فى نظرى -ضرب من العبث وإضاعة للوقت، فيما لا جدوى منه، فهذه الجهود معروفة مشهورة وميسورة لكل طالب.

ولكنى أشير هنا فقط إلى بعض ما أهملوه ولم يلتفتوا إليه، مؤكدا بذلك أن أثر الرمانى أوسع مما اكتشفوا، وأكبر مما عرفوا، وأن آراءه مبثوثة فى كثير من الكتب والمؤلفات التى لم يتنبه لها الدارسون.

والكتاب الذى سأشير إلى تأثره بالرمانى هنا هو «الفروق فى اللغة» لأبى هلال العسكرى وهذا الكتاب يبدو من عنوانه أنه بعيد كل البعد عن الدراسات البلاغية والبحوث البيانية، وربما كان هذا هو الذى أغرى الباحثين بالانصراف عنه، ولقد رجعت إلى هذا الكتاب فيما رجعت إليه من كتب فوجدت مؤلفه أبا هلال ينقل عن الرمانى كثيرا، وإذا لم يشأ أن يشير إليه فى «الصناعتين» فإنه هنا أشار إليه صراحة فى أكثر من موطن ونسب إليه بعض ما أخذه منه.

وكنت فى تلك الفترة قد أطلعت على جزءى تفسيره الباقيين، فوجدته ينقل عنهما كثيرا، بالإضافة إلى ما نقله عنه من «النكت»، والانتفاع بما

ورد فيه من آراء، وكأنه لم يكتف بما أخذه منه فى كتاب «الصناعتين» فراح يكمل ما فاته فى كتابه هذا.

ولقد أحصيت فى هذا الكتاب حوالى عشرين موضعا انتفع فيها أبو هلال بآراء الرمانى المبثوثة فى «التفسير» و «النكت»، أشار إلى الرمانى فى تسعة منها، وأغفل الباقى، ولقد اعتمد فيما نقله من آراء عن تفسيره على ما كان يقيمه الرمانى من فروق بين الألفاظ، التى يظن بعض الناس أنها مترادفة، ثم يتضح أن بينها فروقا دقيقة، ومن هنا كان اختيار القرآن للمفرد اختيارا غاية فى الدقة، وهذا ما تتطلبه البلاغة فى طبقاتها العليا.

لقد انتفع أبو هلال مثلا بآراء الرمانى فى «النكت» حينما تحدث عن الفرق بين الاختصار والإيجاز، وبين الحذف والاقتصار، وبين الإسهاب والإطناب، وفى هذا يقول: «فالإطناب بلاغة والإسهاب عى، والإطناب بمنزلة سلوك طريق بعيدة تحتوى على زيادة فائدة، والإسهاب بمنزلة سلوك ما يبعد جهلا بما يقرب[1].

وهذا هو كلام الرمانى فى «النكت»[2] لكنه غير «التطويل» الذى ذكره الرمانى إلى «الإسهاب»، ثم قال فى نهاية هذا الموضوع «وفى هذا الباب كلام كثير استقصيناه فى باب «صنعة الكلام»[3].

فماذا عساه أن يكون قد أخذ عن الرمانى هناك عند الاستقصاء؟

ومن ذلك تفريقه بين الطغيان والعفو، فلقد انتفع بما ذكره الرمانى فى باب الاستعارة عند قوله تعالى **﴿إنا لما طغى الماء حملناكم فى الجارية﴾**[4].

كما اعتمد على تفسير الرمانى فى الفرق بين البيان والهدى[5]. والفرق بين البيان والفائدة[6]. ولقد أثبتنا هذا فى موضعه من هذا البحث فى باب «البيان».

(١) الفروق في اللغة ص٣١-٣٢. ومن المعروف أن الفرق بين الحذف والاقتصار ذكره الرماني في التفسير كما أشرنا إلى ذلك في موضعه من هذا البحث.

(٢) ثلاث رسائل ص٧٩. (٣) الفروق في اللغة ٣٢. (٤) السابق ٢٢.

(٥) الفروق في اللغة ص٢٠٤ الجامع مع العلم القرآن جـ١٠.

(٦) الفروق في اللغة ص٥٢.

كما اعتمد على تفسيره فى بيان الفرق بين الود والحب[1]. والرمانى ذكر ذلك فى تفسيره لأول سورة الحجر».

ولست فى حاجة إلى ذكر كل هذه المواضع بالتفصيل، وحسبى أن أشير إليها هنا، والإشارة تغنى.

ولكن إذا كان هذا نصيبى من الكشف عن آرائه المبسوطة فى كتاب «الفروق فى اللغة» وأنا لم أطلع إلا على جزأين من تفسيره فما عساى أفعل- أو ما عسى غيرى أن يفعل- إذا قدر لتفسيره أن يظهر للوجود، وأن ينفض عنه الزمن غبار النسيان إن كان ذلك ممكنا فى يوم من الأيام؟

إن أصالة الرمانى فى جهوده هى التى بوأته هذه المكانة، وإن انتفاع من جاء بعده من العلماء بآرائه- نسبوها إليه أو لم ينسبوها- لأكبر دليل على ما يتمتع به الرمانى من مكانة فريدة فى تاريخ البحث البلاغى.

(١) الفروق فى اللغة ص٢٠٤ الجامع مع العلم القرآن جـ١٠.

الخـــاتمـــة
نتـائـج البـحـث

وبعد فلقد أنجزت هذا البحث -بعون الله وتوفيقه- فى زمن ضيق جدا، وليته كان كله مخصصا لهذا العمل.

والحق أننى حينما بدأت العمل فيه لم أكن أتوقع أنه سيتسع علىّ بهذه الصورة، ولكنى على الرغم من ذلك كنت أجد متعة خاصة، كلما اتسعت على دائرة البحث، لأن هذا سيدفعنى إلى مزيد من العمل ومزيد من الجد، فالبحث العلمى حلقات متصلة، كلما انتهى الإنسان من حلقة منها أسلمته إلى الأخرى، وهكذا دواليك.

كـذلك لم يكن هناك بد من إنهـاء البـحث على هذه الصـورة التى تقدمت- نظرا لظروف الوقت- محققة النتائج الآتية:

أ- فى الباب الأول

١- لقد ألقى هذا البحث شعاعا من الضوء- لأول مرة فيما أعلم على كتابين من كتبه المفقودة هما:

أ- كتاب «إعجاز القرآن» الذى نص عليه ياقوت الحمى، واعتمدت فى هذا -على ما نقله عنه السيوطى فى «معترك الأقران» والزركشى فى «البرهان»، ورجحت أن موضوع «إعجاز القرآن» هو موضوع «النكت» نفسه، وأن الفرق بينهما هو فى الإيجاز والتفصيل.

ب- كتاب «الرد على المسائل البغداديات لأبى هاشم» واعتمدت فى هذا على ما نقله عنه ابن سنان الخفاجى فى «سر الفصاحة».

٢- كذلك ألقى البحث -ولأول مرة أيضا- ضوءاً كاشفا على تفسير الرمانى «الجامع لعلم القرآن» وذلك بعد أن وقفت على جزأين من هذا التفسير، هما الجزء العاشر والجزء الثانى عشر، وإذا كنت مسبوقا بالدكتور/ مازن المبارك فى العثور على الجزء الثانى عشر- فإنى والحمد لله قد سبقت إلى العثور على الجزء العاشر، وهناك طرحت قضية تفسير جزء «عم» الذى تضمه المكتبة التيمورية بدار الكتب، والمنسوب إلى الرمانى من جديد- على الرغم من كثرة من عرضوها- وناقشتها فى ضوء الأدلة الجديدة التى لم تتح لأحد من قبلى، ونفيت أن يكون هذا الجزء من تفسير

الرمانى، بل شككت فى أن يكون صاحب هذا التفسير سابقا على الزمخشرى، ومما يلاحظ أنى أطلت الوقفة عند تفسيره؛ لأن هذه أول مرة تعطى فيها فكرة شاملة عن هذا التفسير، معتمدة على أساس واقعى، وليست مبنية على فروض وهمية.

٣- ناقش هذا البحث قضية الترادف فى كتابه «الألفاظ المترادفة» من جديد وذلك بعد أن وجدت له كلاما حول هذا الموضوع فى تفسيره، وذهبت إلى أن الترادف -إذا صح أن هذا هو اسم الكتاب- عند الرمانى لا يتفق مدلوله مع الترادف عند علماء اللغة، ووضحت الأسباب التى دفعتنى إلى هذا.

ب- الباب الثانى

٤- تحدث هذا البحث عن «مظان بلاغة الرمانى، وذكر أنها كثيرة ومتعددة، منها بعض مؤلفات الرمانى الباقية؛ كالتفسير، وكتاب الحروف (أو معانى الحروف)، والنكت. ومنها بعض الآراء المتناثرة فى كتب الدراسات الأدبية والنقدية؛ كالعمدة، وسر الفصاحة. أو فى بعض كتب الدراسات القرآنية؛ كالبرهان، والاتقان، ومعترك الأقران، وأشرت إلى أن هذه الآثار كلها يجب الانتفاع بها عند التصدى لبلاغة الرمانى، وهذا ما حاولت أن أنفذه فى هذا البحث.

٥- عند الحديث عن «البلاغة عند الرمانى»، أثبت أنه تحدث عن بلاغة المتكلم حديثا مستقلا، وتحدث عن بلاغة الكلام حديثا مستقلا أيضا، واعتمد هذا البحث فى هذا على ما ورد حول هذا الموضوع فى «زهر الآداب» و «العمدة»، ولقد أشار هذا البحث إلى البواعث التى دفعت الرمانى إلى هذا، وذلك كله بالإضافة إلى ما كتبه حول هذا الموضوع فى «النكت».

٦- فى الحديث عن «الرمانى وقضية الإعجاز، وما تلاه من «أبواب البلاغة العشرة» اعتمد هذا البحث على مصادر جديدة، هى كل مظان بلاغة الرمانى الممكنة، لذلك توصل إلى نتائج جديدة فى كل موضوع، نذكر منها بعض الأمثلة:

أ- «المثل» الذى جعله الرمانى أحد أضرب البلاغة الثمانية، التى نقلها عنه ابن رشيق تحدث عنه الرمانى فى تفسيره بما يفيد أنه ضرب من

التشبيه، وهناك ضرب يمكن حمله على الاستعارة التمثيلية قال عنه: إنه كالمثل، وتحدث البحث عن هذا كله قدر الطاقة، بعد أن عرض للتشبيه فى مختلف المظان.

ب- الشائع المعروف عند الباحثين أن الرمانى يفرق بين التشبيه والاستعارة بوجود الأداة وعدمها، ولقد أثبت هذا البحث أن هذا الحكم الشائع غير صحيح، واعتمد فى هذا على تفسيره، وعلى تعريفه للاستعارة الذى أورده فى «النكت».

جـ- فى «التصريف» حاول هذا البحث أن يخوض تجربة جديدة، فبعد أن عرض هذا الموضوع كما ورد فى «النكت» و«التفسير» و«العمدة» جمع شتات هذا الموضوع ونظمه فى سلك واحد، وذلك بإعادة صياغته وتقسيماته، وأرجو أن تكون هذه خطوة موفقة.

د- فى «البيان» أثبت هذا البحث أن مصطلح «بيان» عند الرمانى ليس له مدلول واحد، واعتمد هذا البحث فى هذا على «النكت» و«التفسير» و«العمدة» و«الفروق فى اللغة».

هذه هى بعض -وليست كل- النتائج التى توصل إليها البحث فى هذا الباب.

وبعد فلقد تساءلت فى مقدمة هذا البحث بعد أن عرضت للجهود السابقة فى هذا الميدان، ماذا بقى لى ولأمثالى؟

وقلت: لقد بقى الكثير.

والآن أتساءل: ماذا بقى من الرمانى بعد هذا البحث؟

لقد بقى الكثير أيضا، وهذا بعض ما بقى:

١- إن الرمانى شرح «كتاب سيبويه»، ومن المعلوم أن هذا الكتاب من مصادر البلاغة الأولى، وعلى هذا فإنه من الواجب أن يدرس هذا الشرح دراسة وافية مستفيضة حتى نتعرف على موقفه من اللمحات البلاغية التى عرض لها سيبويه، فى «الكتاب»، وحتى نتعرف أيضا على أثر سيبويه البلاغى فيه.

٢- لقد تحدث ابن رشيق فى «العمدة» عن البلاغة عند الرمانى وذكر أن لها أدوات ثمانية هى:

الإيجاز والاستعارة والتشبيه والبيان والنظم والتصريف والمشاكلة والمثل، ثم قال «وسيرد» كل واحد منها بمكانه من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى «ولكنه على الرغم من كل ذلك لم يصرح دائما فى كل باب من هذه الأبواب بالنقل عن الرمانى، ولقد انتفعت فى هذا البحث بما نقله صراحة، وبقى ما لم يصرح فيه بالنقل، وهذا يحتاج إلى صبر ودأب فى قراءة هذه الأبواب الثمانية فى كتاب ابن رشيق مستعينين بما نعرفه عن موقف الرمانى من هذه الأبواب، من خلال «النكت» و«التفسير» فقد يساعدنا هذا كله فى الوصول إلى تصور لبلاغة الرمانى ولو بصورة تقريبية.

٣- لقد صرح ابن أبى الإصبع المصرى فى مقدمة كتابه «بديع القرآن» بأنه رجع -فيما رجع إليه- إلى ثلاثة كتب للرمانى هى:

١- النكت فى إعجاز القرآن.

٢- الجامع الكبير فى التفسير (يقصد الجامع لعلم القرآن).

٣- البلاغة.

وهذه الكتب الثلاثة من أكبر مظان بلاغة الرمانى، وعلى هذا فإن كتاب «بديع القرآن» فى حاجة إلى قراءة فاحصة متأنية، وعلى وجه الخصوص لتلك الأبواب التى تحدث الرمانى عنها، عسى أن نصل إلى شئ يفيدنا فى دراستنا لبلاغة الرمانى.

٤- إن هذه الآراء المبعثرة للرمانى فى البلاغة سواء فى كتبه أو فى كتب المتأخرين فى حاجة إلى من يجمع شتاتها، ويعيد صياغتها، على غرار التجربة التى قمت بها فى آخر باب «التصريف» حتى تتكامل بلاغته وتنتظم فى سلك واحد.

هذا بعض ما بقى من الرمانى، وهو ليس شيئا هينا، وهو فى حاجة إلى جهد ووقت وصبر، فهل يجد الرمانى من يتصدى لهذه المهمة الشاقة؟

أرجو والرمانى بهذا جدير

والحمد لله فى الأولى والآخرة

أحمد محمد على

[عبده زايد]

البديع عند المتقدمين

الدكتور/ إبراهيم عبد الحميد التلب

الأستاذ بقسم البلاغة والنقد بالكلية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعـــد

فقد عرف القدماء البلاغة قولاً مؤثراً يستقر أثره فى أعماق النفس، فيبعث على الارتياح والاطمئنان، قبل أن يعرفوها علماً له أصوله وقواعده وحدوده ورسومه، فكانوا يطربون للقول البليغ، ويعجبون بروعته وحلاوته، ولا يعرفون علة لذلك إلا تجاوب الطبع وميل النفس وذلك هو الاستحسان الفطرى الذى يعتمد على الذوق المهذب.

وكان الشعراء يسلكون مسالك الخيال من تشبيهات صائبة واستعارات بارعة وكنايات لطيفة، وطباق وجناس وغير ذلك من فنون القول دون أن يعرفوا هذا المصطلح أو ذاك، فهم يمارسون البلاغة فناً لا علماً فى غير تكلف ولا استكراه.

ثم تنبه الشعراء المحدثون إلى مواطن الحسن من ذلك الشعر القديم، فتعلقت به نفوسهم وازدادوا شغفاً به حتى أصبح مذهبا من مذاهب التعبير فى العصر العباسى. إنه البديع الذى شاع فى شعر بشار والعتابى ومسلم وأبى نواس وأبى تمام، وقد سلم لهم حينا فجاء على حظ من الجمال والروعة، وتأبى عليهم حيناً آخر فجاء مستكرهاً ممقوتاً.

وكان البديع آنذاك يُطلق على كل ما فيه طرافة وحسن وروعة من فنون البلاغة، ومعنى ذلك أن الحديث عن البديع يقتضى الحديث عن كل ألوان